Jesuit-Krauss-McCormick Library
BT27 .W496e v.3
Wernle, Paul, 1872- MAIN
Der Evangelische Glaube : nach den haupt
3 9967 00117 4197

McCORMICK THEOLOGICAL SEMINARY OF CHICAGO

Virginia Library

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_T5-BBG-784

PAUL WERNLE

DER EVANGELISCHE GLAUBE

NACH DEN HAUPTSCHRIFTEN DER REFORMATOREN

III

CALVIN

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1919

McCORMICK THEOLOGICAL SEMINARY
VIRGINIA LIBRARY
800 WEST BELDEN AVENUE
CHICAGO 14, ILLINOIS

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

BT
27
W496e
v.3

Vorwort.

Für die Kenner Calvins bedarf es kaum eines Wortes der Erklärung, warum dies Buch im Unterschied von «Luther» und «Zwingli» sich auf die eine Institutio beschränkt und auf die Charakteristik anderer Schriften, auch so instruktiver wie der Katechismen und Bekenntnisse, verzichtet. Calvins Unterricht in der christlichen Religion fasste schon in der ersten kurzen Form von 1536 das Ganze seines christlichen Denkens zusammen, und jede der spätern Ausgaben bestrebte sich, den inzwischen neu hinzugetretenen Gewinn seiner geistigen Arbeit nachzutragen. Wer daher die Institutio Calvins kennt, dem fehlt für die Erkenntnis seiner Gedankenarbeit nichts Wesentliches. Vertieft er sich dazu in die Auswahl der Calvinbriefe, die R. Schwarz in einer prächtigen deutschen Uebersetzung uns geschenkt hat, so lernt er neben dem Theologen Calvin den Menschen in einer Weise kennen, dass er sich ein Gesamtbild dieser Persönlichkeit machen kann.

Es war nicht ganz leicht, die Institutio Calvins so zu bearbeiten, dass das Lebendige darin, der reformatorische Glaube, aus der ungeheuren theologischen Stoffmasse herausspringt. Calvin selbst hat, je älter er wurde, desto mehr seinen Glauben eingekapselt in einem immer vollständigeren System der biblischen Theologie. Ihn daraus wieder herauszuholen, war meine Hauptarbeit. Die Vorbedingung dazu war, dass Gelegenheit gegeben wurde, seine Glaubensgedanken jeweilen in der ersten frischesten Form ihres Hervortretens zu fassen und dem Leser vorzulegen und dagegen von den späteren Umformungen nur das Allerwichtigste mitzuteilen. Die erste Institutio von 1536 mit den christ-

115411

lichen Elementarwahrheiten mußte daher vorangehen, ihr folgen die paulinischen Zentraldogmen von 1539, den Schluss bilden das biblische und altkatholische Kirchenrecht von 1543 und das fertige theologische System von 1559. Ganz ohne Trennung zusammengehörender Partien war dieser Gedankengang freilich nicht durchführbar; ich hoffe aber, dass das eine gelungen ist: man liest die Gedanken Calvins in dem Fluss, wie sie ihm selbst jedesmal in die Feder strömten. Ausserdem war ich bemüht, nach besten Kräften überall das religiös Lebendige herauszuheben und das bloss Theologische, besonders die polemischen Partien, zu übergehen.

Calvins Institutio wird vermutlich im 20. Jahrhundert noch weniger gelesen werden als im 19., und sie wird bei dem langsamen Dahinschwinden der humanistischen Bildung den Deutschen und Deutsch-Schweizern erst recht ein fremdes Buch werden; das zeigte mir nicht bloss die Erfahrung an meinen Studenten, das bewies noch viel deutlicher der ganze Streit um den Gegensatz von Calvinismus und Luthertum bei uns in der Schweiz, der nur von der Unkenntnis Calvins bei den Beteiligten Zeugnis ablegte. Es kommt dazu die völlig andere Orientierung des neuzeitlichen Denkens, erst recht während des Weltkriegs und seitdem, die vielleicht zu einem flüchtigen Gebrauch Calvins zu Parteizwecken, aber zu keiner ernsten Vertiefung in den Mann reizen kann. Das Alte ist vergangen, siehe es ist Neues geworden, heisst es heute. Gerade darum kam mir so viel darauf an, die in meinen Augen lebendigen und ewigen Werte der Reformationszeit auch dem neuen Geschlecht der Gegenwart und der Zukunft zu erhalten, damit es sich an ihnen aufrichten kann in Stunden schwerster innerer und äusserer Not. An eine Repristination der reformatorischen Theologie habe ich keinen Augenblick gedacht; sie würde ich, wenn sie möglich wäre, für ein schweres Unglück halten. Aber der reformatorische Glaube, der ist mir Gotteskraft für unsre Zeit; mit ihm lässt sich nicht nur so leben, mit ihm erwacht erst das Leben, das von Jesus her als Geschenk und als Aufgabe zu uns kommt, und das auch den dunkelsten Anfechtungen und härtesten Widerständen gewachsen ist.

Vielleicht sind die Deutschen heute wenig geneigt, sich von dem Franzosen Calvin Wahrheiten sagen zu lassen, die dieser den Evangelischen aller Länder mit gleicher Schärfe und Aufrichtigkeit zu sagen bereit ist, wenn man ihn zu hören vermag. Voran, wie immer bei den Reformatoren, die Wahrheit von der Rechtfertigung allein aus Gnaden mit dem vorausgehenden radikalen Selbstgericht! Hier ist der Punkt, wo der ehrliche Mensch und der Pharisäer sich trennen. Wie scharf unterscheidet Calvin die relative Gerechtigkeit, die ein Mensch, ein Volk vor dem andern voraus hat, von der vollkommenen Gerechtigkeit vor Gott! Und wie fahren da alle die lumpigen, schmutzigen menschlichen Gerechtigkeiten in Fetzen auseinander, wenn der einzelne sich seinem Gott stellt und sich fragt: kann ich vor ihm bestehen? In diesem Selbstgericht vor den Augen des heiligen Gottes muss untergehen alles Vertrauen auf eigene Güte und Unschuld, jeglicher Ruhm vor den Menschen, die feinste Selbstbeschönigung, der verborgenste Selbstbetrug. Ein einziger Halt bleibt der Seele: Gottes Barmherzigkeit, im Glauben ergriffen; ein einziger Trost: Gott alle Ehre und ein Gewissen, das von der Vergebung der Sünden lebt! Gibt es irgendeinen Wiederaufbau der zerstörten evangelischen Christenheit, — hier allein ist das Fundament.

Eine zweite Wahrheit Calvins: der Gott, der mich richtet und mir vergibt, ist der Herr der Welt, die allmächtige Vorsehung, die alles in allem lenkt und leitet, und aus deren Hand die allerfurchtbarsten Weltereignisse nicht weniger als die täglichen Führungen und Bewahrungen zu nehmen sind. Er, der Allmächtige, hat diesen Weltkrieg sich entzünden lassen, hat die grossen Siege gegeben und die Katastrophe herbeigeführt, er steht jeweilen hinter der Macht der Feinde, mit ihm haben wir es zu tun, wenn scheinbar das Unrecht triumphiert. Leben und Tod, Heil und Uebel hat er in seinen Händen, ja gerade der Tod ist sein Bote, wenn er massenverheerend herumschleicht oder wenn er den einzelnen trifft in stiller Einsamkeit. Indem der Glaube sich zu diesem allmächtigen Gott bekennt, entrinnt er der Bitterkeit des Sich-schicken-müssens in menschliches Unrecht und menschliche Kurzsichtigkeit, gewinnt er den

Mut und das Vertrauen zurück, mit dem auch das Schwerste sich tragen lässt, wenn es von Gott kommt und den Seinen zum wahren Besten dienen muss. Der Gott, der uns die grosse Not schickte, hat auch den Ausgang in seiner Hand und weiss besser als wir, was unser wahres Heil ist.

Dann aber — das ist die dritte Wahrheit, die Calvin dem Geschlecht von heute zu sagen hat — gilt es, aus dem neu gewonnenen Vertrauen heraus sich diesem Gott hinzugeben, so wie Calvin das in dem herrlichen Abschnitt «Vom Leben eines Christenmenschen» näher ausgeführt hat. Unsre Zeit mit ihren tausend Nöten verlangt harte und heroische Seelen, die, in der Selbstverleugnung geübt, nichts anderes wollen als Gott gehorchen, ihm und den Brüdern dienen und auf dem Posten, wo Gott einen jeden hingestellt hat, ausharren und ihre Pflicht tun, bis die Stunde der Abberufung kommt. Mehr als je zuvor kommt es heute darauf an, dass Gott einzelne und Gruppen von einzelnen findet, die bereit sind, restlos in dem ihnen aufgetragenen Dienst aufzugehen und, unbekümmert um Erfolg und Beifall der Masse, dem Ruf treu bleiben, der an sie ergangen ist. Gott braucht ungeteilte Herzen und ausharrende Diener, Menschen, die persönlich von der absoluten Forderung ergriffen sind und an ihr sich eher zerarbeiten als in eitler Selbstzufriedenheit sich zu sonnen, und dabei gleichwohl wissen: wir sind immer nur „armselige Knechte" und Gott gehört alle Ehre und alle Kraft allein.

Das letzte, die vierte Wahrheit des Calvinismus, ist dann erst die Auswirkung nach aussen, die Arbeit und der Kampf für Gottes Sache in der grossen Oeffentlichkeit. Für Calvin war die Kirche der nächste Arbeitsplatz der Christenheit; die Kirche durch eine starke Organisation so zu kräftigen, dass sie dem einzelnen festen Halt gibt und den Angriffen der Welt zu trotzen vermag, war seine Lebensaufgabe. Ob das heute für uns das Wichtigste ist, muss sich erst noch zeigen. Viele Anzeichen deuten darauf hin, dass das Christentum seinen Zukunftsaufgaben nur gewachsen sein wird, wenn es wie zur Zeit Calvins imstande ist, sich einen wehrhaften, widerstandskräftigen Organismus des Gemeinschaftslebens zu schaffen. Andere Zeichen

dagegen weisen mehr auf eine immer grössere Lockerung der kirchlichen Formen, auf das Ausströmen des Christusgeistes in die Welt, in Staat und Gesellschaft. Auf jeden Fall aber darf die Jesusjüngerschaft, die persönlich, ganz persönlich beginnt, nicht im bloss Persönlichen enden, sondern muss sich als Kraft des öffentlichen Lebens erweisen, wenn sie künftig ernst genommen werden soll. An eine Christianisierung der Welt zu glauben, ist niemands Pflicht; ist doch das Ergebnis aller dieser Versuche immer die Verweltlichung des Christentums gewesen. Das Reich Gottes, auf das wir hoffen, wird sich durchsetzen im Gegensatz zur Welt und auf den Trümmern der Welt, wie wir sie kennen. Was Gott durch die vereinten Kräfte aller Christen in dieser Welt auszurichten vorhat, haben wir ihm zu überlassen; genug, wenn nur gearbeitet, gekämpft wird von allen, die sich zu Jesus bekennen, für den Sieg der Sache Gottes, der Gerechtigkeit und der Liebe, damit wir Gott mehr Ehre und weniger Schande machen auf Erden! Man kann nicht an Gottes Sieg glauben, wenn man sich ihm nicht zum Dienst stellt für den Kampf in der Welt.

Mir scheint, diese Botschaft Calvins an die evangelischen Christen aller Länder ist überaus zeitgemäss, herrlich und ermutigend. Der Glaube, der sie inspiriert, ist der Glaube, den unsre Zeit vor allem nötig hat. In diesem Sinn möchten wir wünschen, dass alle Christen Calvinisten würden; mögen sie daneben über die Praedestination es mit Melanchthon und über das Abendmahl mit Luther halten oder mit Zwingli den Himmel den frommen Heiden öffnen, es kommt nicht darauf an. Aber in jenem Glauben ruht ja gerade die Einheit, die tiefe religiöse Einheit der Reformation. Diese Einheit hat kein Mann deutlicher empfunden als Calvin, wenn er gelegentlich schreibt: «wenn mich Luther den Teufel schälte, ich würde ihm doch die Ehre antun, ihn für einen ganz hervorragenden Knecht Gottes zu halten.» Darum liegt auch nichts am Namen Lutheraner oder Calvinisten; als evangelische Christen sollen wir zusammenstehen und wieder uns neu zusammenfinden, wir alle, die das sola fide erfasst haben und einstimmen in das soli Deo gloria! Möchten die Leser meiner Bücher über den reforma-

torischen Glauben diese gemeinsame Losung heraushören, beherzigen, erleben, in Taten umsetzen, dann ist mein Zweck erreicht. Ich wünsche ihnen etwas von der Freude am reformatorischen Geist und Glauben, die mir durch das Ausarbeiten dieser Bücher zuteil geworden ist.

Juni 1919.

Paul Wernle.

Inhalt.

Calvins Unterricht in der christlichen Religion.

Seite

Erster Teil. Die christlichen Elementarwahrheiten.

I. Vom Gesetz . . . . . 3—32
Einleitung 3. Auslegung des Dekalogs 8. Vom Sinn und Zweck des Gesetzes 12. Die spätere Lehre vom Gesetz 24.

II. Vom Glauben . . . . . 32—75
1. Der Glaube . . . . . 32—34
2. Die Trinität . . . . . 34—38
3. Der Glaube an Gott den Vater . . . . . 38—39
4. Der Glaube an Jesus Christus . . . . . 39—47
5. Der Glaube an den heiligen Geist . . . . 47—49
6. Der Glaube an die Kirche . . . . . 49—67
Der erste Entwurf 48. Die Kirche in der 2. Institutio 56.
7. Der Glaube an die Vergebung der Sünden . 67—70
8. Die christliche Hoffnung . . . . . 70—73
9. Anhang: Glaube, Liebe und Hoffnung . . . 73—75

III. Vom Gebet (Erklärung des Unser Vaters) . . . . . 75—85
Die Begründung des christlichen Gebets 75. Die Auslegung des Unser Vaters 77. Schlußwort 80. Das Gebet in der spätern Institutio 81.

IV. Von den Sakramenten . . . . . 85—114
1. Die allgemeine Sakramentslehre . . . . . 85—93
2. Von der Taufe . . . . . 93—105
Von der Taufe 93. Von der Kindertaufe 98. Die 2. Institutio über die Kindertaufe 99. Calvins letztes Wort darüber 104.
3. Vom Abendmahl . . . . . 105—114

V. Von den fünf falschen Sakramenten . . . . . 114—125
1. Von der Firmung . . . . . 115—116
2. Von der Buße . . . . . 116—122
3. Von der letzten Oelung 122
4. Von den priesterlichen Graden . . . . . 122—125
5. Von der Ehe 125

Seite

VI. Von der christlichen Freiheit, von der kirchlichen Gewalt und von der Staatsordnung . . . . . 125—164
1. Von der christlichen Freiheit . . . . . 126—131
2. Von der kirchlichen Gewalt . . . . . 131—139
3. Von der Staatsordnung . . . . . 139—164
Rechtfertigung des Staates 139. Von der Regierung 142. Von den Gesetzen 148. Von der Stellung des Volkes zur Regierung 151. Zusätze von 1539 159. Zusätze von 1559 161.
Vom Geist der ersten Institutio . . . . . 164—165

Zweiter Teil. Die paulinischen Zentraldogmen von 1539.

I. Die Erkenntnis Gottes (cap. I) . . . . . 167—186
Die angeborne Gotteserkenntnis 168. Die Gottesoffenbarung in Natur und Lebensführung 170. Die Gottesoffenbarung in der Bibel 175. Der Kampf gegen die Geisttheologie 180. Erweiterungen der späteren Ausgaben 183.

II. Die Erkenntnis des Menschen und der freie Wille (cap. II) 186—214
Urstand und Erbsünde 188. Untersuchung der Kräfte der menschlichen Seele 190. Der Verstand 193. Der Wille 198. Gott, Mensch und Satan 205. Widerlegung der Einwände 208. Die Lehre vom Menschen in den spätern Ausgaben 211.

III. Vom Glauben (cap. IV) . . . . . 214—232
Die Definition und ihre Erklärung 216. Widerlegung der Einwände 225. Zusätze der späteren Ausgaben 229.

IV. Von der Busse (cap. V) . . . . . 232—240
Die Definition und ihre Erklärung 234. Zusätze der Schlußausgabe 238.

V. Von der Rechtfertigung aus Glauben und dem Verdienst der Werke (cap. VI) . . . . . 240—266
Der Sinn der „Rechtfertigung" 241. Der sündige Mensch vor Gottes Richterstuhl 246. Polemischer Teil 256. Zusätze der spätern Ausgaben 262.

VI. Von Aehnlichkeit und Unterschied des Alten und des Neuen Bundes (cap. VII) . . . . . 266—276
Der Sinn des Streites um das AT. 266. Die Aehnlichkeit 269. Die Unterschiede 272.

VII. Von der Vorherbestimmung und von der Vorsehung Gottes (cap. VIII) . . . . . 276—322
Calvin und die Praedestinationslehre 276. Ausgangspunkt und Methode 280. Die Definitionen 282.

Seite

1. Von der Praedestination . . . . . 283—305
Die Freiheit der göttlichen Erwählung 283. Die vier Einwände 284. Berufung und Heilsgewissheit 292. Spätere Zusätze 301.
2. Von der Vorsehung . . . . . 305—322
Der biblische Vorsehungsbegriff 305. Einwände 307. Widersprechende Bibelstellen 314. Spätere Zusätze 315. Gott und das Böse 320.

VIII. Vom Leben eines Christenmenschen (cap. XVII) . . 322—354
Die christlichen Motive 323. Die christliche Norm 326. Selbstverleugnung gegen die Menschen 329. Selbstverleugnung gegen Gott 333. Vom Kreuztragen 335. Vom Trachten nach dem zukünftigen Leben 342. Vom richtigen Gebrauch der irdischen Güter 348. Letzte Zusätze 353.

Dritter Teil. Das biblische und altkatholische Kirchenrecht. 355—390
Die Entwicklung des Kirchenrechts bei Calvin 355. Die Zeichen der sichtbaren Kirche 360. Die Kirchenverfassung nach Gottes Wort 362. Altkatholisches und römisches Kirchenrecht 369. Von der kirchlichen Gewalt in bezug auf die Lehre 373. Von der kirchlichen Rechtsprechung 375. Von der kirchlichen Disziplin 377. Rückwirkung des calvinischen Kirchenrechts auf die übrige Institutio 381.

Vierter Teil. . . . . . 391—406
Die Merkmale der letzten Institutio 391. Das erste Buch 393. Das zweite Buch 396. Das dritte Buch 401. Das vierte Buch 403.

Zugrundegelegt ist die Ausgabe der Institutio religionis christianae Calvins von Baum, Cunitz und Reuss im Corpus Reformatorum 1869 ff. Band I bringt den Text der ersten Institutio von 1536 und die Texte der folgenden Ausgaben mit Ausnahme der letzten von 1559, die den Band II dieser Opera ausfüllt. Andere Schriften Calvins sind nach der gleichen Edition mit Op. zitiert. Eine Handausgabe der Institutio von 1559 besorgte Tholuck 1846. Deutsch ist Calvins erste Institutio in der Uebersetzung von Bernhard Spiess (Wiesbaden bei Chr. Limbarth 1887) zu lesen, die Schlussausgabe in Auswahl von E. F. Karl Müller in Erlangen.

Calvins Unterricht in der christlichen Religion.

Erster Teil.

Die christlichen Elementarwahrheiten.

Im Alter von 26 Jahren liess Johannes Calvin den «Unterricht in der christlichen Religion» erscheinen, sein literarisches Lebenswerk, auf dessen Ausbesserung und Vollendung er in den folgenden Jahrzehnten seine beste Kraft verwandte, dem aber der Baslerische Drucker Felix Platter schon bei seinem ersten Erscheinen (1536) den Zusatz auf dem Titelblatt hinzufügte, es enthalte so ziemlich die ganze Summe der Religion und alles, was von der Erkenntnis des Heils notwendig zu wissen sei, und sei darum lesenswert für alle, die nach der Frömmigkeit trachten. Der es schrieb, war nur wenige Jahre zuvor noch Katholik gewesen, hatte dann aber, nachdem ihn Gott, wie er selbst sagt, durch eine plötzliche Bekehrung zur Erkenntnis der Wahrheit der evangelischen Lehre geführt hatte, so rasche Fortschritte im Verständnis des reformatorischen Evangeliums gemacht, dass er in kürzester Zeit andere zu lehren begann und mit dem Verlangen nach Klarheit und Reinheit der Lehre, mit dem ihm eigenen Führertalent Ordnung in das Chaos der Evangelischen Frankreichs zu bringen suchte. Die zunehmende Verfolgung vertrieb ihn aus dem Vaterland und ließ ihm einzig die Möglichkeit, auf literarischem Weg seine Glaubensgenossen zu stärken und aufzuklären. Diesem Zweck sollte die Veröffentlichung einer christlichen Elementarlehre dienen, die er selbst und seine Freunde unter sich «Katechismus» benannten, und die auch nach dem Vorgang Luthers die katechetischen Hauptstücke: Dekalog, apostolisches Glaubensbekenntnis, Unser Vater.

Taufe und Abendmahl erläutern und biblisch begründen wollte. Was dann unter dem Titel Institutio religionis christianae im Druck herauskam, unterscheidet sich freilich gründlich von den früheren und späteren Katechismen Luthers und offenbart schon im ersten Wurf den selbständigen und eigenartigen Denker Calvin. Man braucht nur den ersten Satz zu lesen, so weiss man: hier redet ein Mann des Systems, der klar und gründlich den ganzen Zusammenhang der christlichen Lehre überschaut, und der jedes der einzelnen Elementarstücke aus diesem Zusammenhang des Ganzen behandeln wird. Er will aber nicht nur seine Glaubensgenossen in Frankreich erbauen und festigen, er arbeitet auch im Blick auf ihre Feinde und Verfolger; an den König Franz von Frankreich adressiert er sein Widmungsschreiben mit der kraftvollen Verteidigung der evangelischen Wahrheit, und demselben apologetischen Zweck dient das grosse Schlusskapitel, das den zum gefährlichen Schlagwort gewordenen Grundbegriff der «christlichen Freiheit» nach allen Seiten, positiv und negativ, im Verhältnis zu den kirchlichen Autoritäten und zur Staatsgewalt klarstellen will. Jedoch macht der Verteidiger beständig wieder dem leidenschaftlichen Angreifer Platz; das ganze Büchlein gestaltet sich zur Kampfschrift; ganz speziell zerzaust er die Siebenzahl der katholischen Sakramente, um nur der Taufe und dem Abendmahl den Rang eines göttlichen Gnadenmittels zu belassen. Auf diesem Weg der Verteidigung und des Angriffs sind aus den vier ursprünglich geplanten Kapiteln ihrer sechs geworden: vom Gesetz, vom Glauben, vom Unser Vater, von den Sakramenten, von den fünf fälschlich so genannten Sakramenten und von christlicher Freiheit, kirchlicher Gewalt und Staatsordnung. Zusammen nehmen sie in dieser ersten Ausgabe nicht mehr als 514 Oktavseiten ein.

Man hat Calvin den Epigonen unter den Reformatoren genannt. Daran ist richtig, dass schon diese seine erste grössere Arbeit Luthers Lehr- und Streitschriften, Melanchthons Loci und Bekenntnisse, Zwinglis lateinisches Schrifttum, Oekolampads und Bucers Bibelerklärungen voraussetzt, und dass ohne diese vorangegangene Literatur ein solcher Erstlingswurf des 26jährigen kaum denkbar wäre. Ebenso gewiss ist

freilich, dass Calvin sich nicht als Nachredner dieser älteren Reformatoren, sondern als Jünger der heiligen Schrift fühlte, deren Autorität allein für ihn über die Wahrheit einer Lehre entschied, und auf die er sich unter Vermeidung aller menschlichen Namen berief. Die Bibel aber hatte diese Macht über ihn gewonnen keineswegs als blosse äussere Autorität; er war in seinem Herzen und Gewissen von der Wahrheit des reformatorischen Evangeliums überwältigt worden und fand in ihr die Antwort auf alle persönlichen Fragen seiner Seele. Dieses persönliche, auf eigener Erfahrung beruhende Verhältnis zum biblischen Gotteswort gab ihm sogleich in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung seine geistige Selbständigkeit und gibt ihm seine Stellung an der Seite der ihm vorangegangenen reformatorischen Führer.

1. Vom Gesetz.

Calvin will in diesem ersten Lehrstück die Zehn Gebote erklären wie vor ihm Luther in seinen Katechismen; zugleich aber möchte er wie Luther den Leser mit der rechten Bedeutung und dem wahren Zweck des Gesetzes bekannt machen und sogleich von Anfang an die Verbindungslinie ziehen vom Gesetz zum Glauben an Christus. Er schickt deshalb seiner Erklärung eine Einleitung voraus und einen Anhang nach, die sein katechetisches Lehrstück in einen theologisch schwer beladenen Rahmen einfügen. Beide, Einleitung und Anhang, sind gegeneinander selbständig, decken sich zum Teil in ihren Gedanken und sind vermutlich zwei zu verschiedenen Zeiten geschriebene Aufsätze Calvins. Die Einleitung will von der Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis aus zum Gesetz aufsteigen und vom Gesetz wieder den Weg finden zur rechten Gottes- und Selbsterkenntnis.

„Die Summe der heiligen Lehre besteht in diesen zwei Teilen: Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis". Gleich diese ersten Worte offenbaren den systematischen Denker, der nach dem Vorgang Zwinglis im Commentarius ein Ganzes geben will. Kurz und klar entwickelt er die Gotteserkenntnis in vier Hauptpunkten. 1. Gott, die unendliche Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, Barmherzigkeit, Wahrheit, Kraft und Leben und der einzige Ursprung alles Weisen, Gerechten,

Guten usw. 2. Die ganze Welt zu Gottes Ehre erschaffen, zu seinem Dienst verpflichtet, schuldig, ihm als dem Herrn und König zu gehorchen. 3. Gott, der gerechte, strenge Richter, der jeden Ungehorsam und alles Denken, Reden und Tun, das nicht zu seiner Ehre dient, bestraft. 4. Gott, der Barmherzige und Geduldige, die Zuflucht aller Armen und Elenden, die ihm vertrauen, der zu verzeihen, zu helfen, zu bewahren bereit ist für alle, die Vergebung, Hilfe und Schutz bei ihm suchen [1]). In unserer heutigen Sprache würde das etwa heissen: Gott ist das absolute Ideal, das Ziel der Welt, der Hort gerechter Vergeltung und die Hilfe für alle hilfsbedürftigen Gemüter. Calvin ist wahrlich nicht der erste, der die Gloria Dei in den Mittelpunkt seines Denkens rückt; Paulus und Augustin, in ihren Fussstapfen auch Luther und Zwingli gehen ihm darin voran. Aber Calvin ist es eigen, dass er gleich im fünften Satz seines Werks die Gloria Dei hervorhebt und in der so überaus kurzen Gotteslehre zweimal unterstreicht. Den Leitsätzen über Gottes Wesen fügt er eine Anzahl Bibelstellen hinzu, hauptsächlich aus Psalmen und Propheten, sowie aus der apologetischen Einleitung des Römerbriefs (Röm. 1 und 2). Daraus wird deutlich, dass Calvin hier nicht eine an Christus gewonnene Gotteslehre, sondern den allgemein biblischen und gewissermassen auch natürlichen Gottesglauben skizzieren will, genau wie Zwingli im Kommentar. Dabei gehört aber für Calvin wie für Zwingli die Barmherzigkeit Gottes mit Einschluss der Sündenvergebung einfach zum Wesen Gottes, und wenn auch der Vatername hier fehlt, Calvins Gott ist als Vater geschildert. Ja, die gegen die Armen und Schuldbeladenen sich öffnende Geduld und Barmherzigkeit Gottes bildet ein prächtiges Gegengewicht zu der in der ganzen Schöpfung seine Selbstherrlichkeit entfaltenden göttlichen Majestät.

Weit ausführlicher verweilt Calvin bei der Selbsterkenntnis: gelangt er doch von ihr aus an sein erstes Thema, das Gesetz. Reformatorische Erfahrung müßte eigentlich mit dem Gesetz — in unserer Sprache mit dem absoluten Ideal — beginnen und von hier aus zur Erkenntnis der sittlichen Not

[1]) Erster Ansatz der späteren Gotteslehre von I, speziell c. IV.

und Schuld aufsteigen. Aber Calvins Denken ist an diesem Punkt nicht mehr frei; er leitet nach dem Vorgang Melanchthons und Zwinglis die Sündenerkenntnis historisch ein mit Urstand, Sündenfall Adams und mit der Erbsünde als Folge dieses mythischen Geschehens. Darin ist Calvin orthodox. Er denkt sich den Stammvater im Paradies im Besitz des göttlichen Ebenbildes, d. h. aller Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit, mit der Gottes Gnade ihn ausrüstete, und sieht dann die Folge seiner ersten Sünde im Verlust aller dieser Gnadengaben, statt deren er nun nichts als Unwissenheit, Ungerechtigkeit, Ohnmacht, Tod und Gericht zu eigen hat. Trennung von Gott, gänzliche Entfremdung ist seitdem sein Zustand. Und dies ganze Elend floss auch in uns, seinen Samen, über; «alle, die wir von Adam her zur Welt kommen, sind ohne Kenntnis Gottes gänzlich verdorben, alles Guten bar». Jetzt erst, nach dem biblischen Mythus, bringt Calvin die empirische Stütze, freilich auch diese mit Berufung auf Gottes Wort, nicht als Ergebnis menschlichen Nachdenkens. Er weist darauf hin, wie das menschliche Herz zu allem Bösen geneigt, voll schlechter Begierden ist, und betont den Gegensatz so manchen äusserlich guten Betragens zu den verdorbenen inneren Herzensaffekten. Und vor Gott gilt nur das Herz, nicht der äussere Schein. Mag etwas äusserlich heilig scheinen, es ist vor Gott ein Greuel und Heuchelei, da die Gedanken des Herzens doch böse und verdorben sind. Allein bei aller dieser Verdorbenheit von Geburt her hören wir nicht auf, das zu sollen, was wir nicht leisten können, da für uns als Geschöpfe Gottes die Pflicht, Gott zu seiner Ehre zu dienen, in voller Schärfe bestehen bleibt. Unsere sittliche Ohnmacht ist keine Entschuldigung: Schuld bleibt Schuld. Darum unterliegen wir nach Gottes Gerechtigkeit dem Fluch und verdienen den ewigen Tod und gilt von uns allen das Schriftwort, dass wir «von Natur Kinder des Zornes» sind (Eph. 2), die dem Tod und Verderben entgegengehen [2]).

Calvin gewinnt nun den Uebergang zu seinem Thema [3]). Um die Menschen aus ihrer Unwissenheit zu befreien, gab

[2]) Erster Ansatz der Lehre von der Sünde II, c. I ff.

[3]) Das folgende entspricht ungefähr II, c. VII und VIII, jedoch mit anderer Anordnung und anderem Text und mit Ausscheidung aller Partien, die vom Heil handeln.

ihnen Gott zuerst das ins Herz geschriebene Gesetz, das identisch ist mit dem Gewissen und die Doppelfunktion der Forderung und des Richters in der Seele übernimmt. Allein das Gewissen erzielt seinen Zweck nicht; die Selbstsucht ist zu gross, mit ihr die Scheu des Menschen, in sein Inneres hinabzusteigen und sich ganz ehrlich zu erkennen. Darum fügte Gott ein geschriebenes Gesetz hinzu, um uns über »die vollkommene Gerechtigkeit« aufzuklären, die Gerechtigkeit vor Gottes Augen, in deren Spiegel wir erst erkennen, wie weit wir vom rechten Wege abgeirrt sind.

Damit hat Calvin das Hauptthema vom „Zweck des Gesetzes" gewonnen. Um ihn klarer zu machen, geht er von den das Gesetz begleitenden göttlichen Verheissungen und Drohungen aus, wobei er jedoch die alttestamentlichen Gedanken verchristlicht und die Verheissung des Lebens auf die ewige Seligkeit, die Androhung des Todes auf den ewigen Tod deutet. Kraft dieser Exegese drängt er der mosaischen Gesetzgebung den paulinischen Tiefsinn auf: wer nicht vollständig und ohne Ausnahme alle Gerechtigkeit des Gesetzes erfüllt hat, den trifft die Strafe des ewigen Todes. Diese Strafe trifft tatsächlich alle Menschen, die jemals gewesen sind, sind und sein werden; es gibt keinen einzigen unter ihnen, der das Gesetz nicht übertreten hätte. Darum dient das Gesetz nach Paulus vor allem zum Spiegel unserer Sünde und unseres Fluches (Röm. 3 und 7). Das gilt ganz besonders vom geschriebenen Gesetz des Dekalogs, diesem «Zeugnis des inwendigen Naturgesetzes», das uns all das in Erinnerung ruft, was wir aus dem Naturrecht zu wenig erfassten. Und nun stellt Calvin knapp und scharf den wahren göttlichen Zweck der sittlichen Gesetzgebung ans Licht. Sie lehrt uns 1. das positive Ideal, die Aufgabe, Gott unsern Schöpfer, Vater und Herrn zu ehren und zu lieben, 2. unsere tatsächliche Schuld und fluchwürdige Lage, da wir, vom Gesetz gerichtet, dem Tod entgegengehen, 3. das Verlangen nach einem andern Heilsweg: nicht durch Gesetzeswerke, sondern durch Vergebung der Sünden. Das göttliche Gesetz ist damit in die evangelische Heilslehre hineingestellt.

Calvin führt diesen Hauptgedanken näher aus. Er setzt ein mit der Erkenntnis der sittlichen Ohnmacht, aus der die

Verzweiflung entsteht. In dieser Stimmung gänzlicher Demut geht uns der Sinn für die Gnade und Barmherzigkeit Gottes auf. Eine doppelte Gnade will Gott den Demütigen schenken: 1. die Vergebung der Sünden und Aufnahme in seine Gnade, sobald wir voll Vertrauen ihn um Gnade bitten, 2. ein neues Herz und eine neue Kraft zur Erfüllung seines Willens, wenn wir ihn um Hilfe anrufen und uns gänzlich in seinen Schutz begeben. Das alles aber schenkt er uns durch Jesus Christus, unsern Herrn, der darum Mensch wurde, um mit uns den Bund zu schliessen und uns mit Gott zu verbinden. Er bezahlte durch das Verdienst seines Todes der göttlichen Gerechtigkeit unsre Schulden und versöhnte Gottes Zorn, indem er uns von Fluch und Gericht erlöste und die Sündenstrafe an seinem Leibe trug, um uns davon zu befreien. Und er brachte uns alle himmlischen Gaben vom Himmel herab, die Gaben des heiligen Geistes, durch den wir wiedergeboren, aus der Gewalt des Teufels befreit, in die Kindschaft Gottes aus Gnaden angenommen und zu jedem guten Werk geheiligt werden, durch den auch, solange wir in diesem sterblichen Leibe festgehalten bleiben, die bösen Begierden, die Lüste des Fleisches und alle Früchte unsrer verdorbenen Natur ertötet werden, und durch den wir von Tag zu Tag verwandelt werden, um in einem neuen Leben der Gerechtigkeit zu leben. Bedingung für den Empfang aller dieser Güter und Gaben, der Sündenvergebung wie der sittlichen Erneuerung, ist, dass wir mit festem Glauben und Vertrauen auf Gottes Güte sie ergreifen und mit Christus, dem Mittler alles Lebens und aller Seligkeit, Gemeinschaft pflegen. Es muss ein wahrer und lebendiger Glaube sein, der alles Gute in Christus sucht, nichts in sich selbst, und der fest darauf baut, dass wir durch ihn Söhne Gottes und Erben des ewigen Lebens werden. Wer nicht in dieser Weise teil an Christus hat, der geht dem ewigen Verderben entgegen. Da aber sowohl diese Selbsterkenntnis wie dieser Heilsglaube nicht aus uns kommen oder in unsrer Macht stehen, müssen wir Gott selber darum bitten, dass er uns durch ehrliche Reue zur rechten Selbsterkenntnis und durch festen Glauben zur Erkenntnis seiner Barmherzigkeit führe, damit wir unter der Führung Christi, der der einzige Weg zum Vater ist, zur ewigen Seligkeit gelangen.

Man ist überrascht, an der Spitze dieses Buches, vor der Erklärung des Dekalogs, einer solchen Zusammenfassung des Wesens des Christentums zu begegnen, die auf kurzem Raum keinen zentralen Punkt übergeht. Calvin als christlicher Denker erträgt es eben einfach nicht, beim Gesetz als einer selbständigen Grösse zu verweilen; er stürmt in Eile vorwärts zu Christus und zum Heil und deutet sich das Gesetz als den Pädagogen auf Christus, den Heiland, hin. Dabei zeigt sich, dass er eine andere als eine sittliche Erlösung nicht kennt. Sündenvergebung und ein neues Herz mit einer neuen Kraft zum Guten, beides stets zusammen in engster Verbindung, das ist für ihn der Ertrag des Kommens Jesu in die Welt.

Nun folgt endlich die Auslegung des Dekalogs. Calvin zerlegt ihn in die zwei Tafeln, von denen die erste vier, die zweite sechs Gebote umfasst, jene die Pflichten gegen Gott, diese die Pflichten gegen die Menschen. Die Summe beider Tafeln fasst das Doppelgebot der Gottesliebe von ganzem Herzen und der Nächstenliebe zusammen. Was er hier der Erklärung der einzelnen Gebote vorausschickt, wiederholt er am Schluss: Liebe ist die Summe des Gesetzes. Gott fürchten, lieben, ehren und ihm vertrauen lehrt uns die erste Tafel, den Nächsten lieben und ehren die zweite. Dagegen findet sich im Gesetz keine Silbe, in der die Selbstliebe uns empfohlen wird. Begreiflich genug, meint Calvin, sie versteht sich von selbst, sie bringen wir alle von Natur mit uns; Gott aber will mehr von uns, Hingabe an ihn und den Bruder [4]). Die herbe Grösse der altprotestantischen Ethik spricht zu uns aus solchen Worten. Frei werden von sich selbst, aufgehen im Dienst Gottes und des Bruders ist ihr gewaltiges Ideal. Unser modernes Persönlichkeitsideal liegt weit ab von diesem harten Denken; eins aber ist gewiss: Calvin und seine Mitarbeiter wussten, auf welchem Weg allein die wahren grossen Personen werden.

In der Auslegung der einzelnen zehn Gebote folgt Calvin Luthers Kleinem Katechismus; er legt jedem Gebot die Form zugrunde: «wir sollen Gott so fürchten und lieben.

[4]) Calvin ist hier wörtlich abhängig von Luthers Betbüchlein.

dass wir» . . . er ergänzt jedesmal die Negation durch die Position und dringt von den Taten auf die Gesinnung. Bloss beim zweiten Gebot, das Calvin im Gegensatz zu Luther selbständig zählte, liess er auch die Grundform des Gott-Fürchtens und -Liebens fallen. Die Eingangsformel «Ich, der Herr dein Gott usw.» soll nach Calvin das Recht Gottes, den Menschen dies Gesetz zu geben, begründen.

Das erste Gebot verlangt die grundlegende Herzensgesinnung der Liebe, der Hoffnung und des Vertrauens zu Gott allein und dringt auf eine Verehrung Gottes, bei der, wie in Luthers Sermon von guten Werken, nicht bloss Hand und Mund, sondern das ganze Herz und Gemüt beteiligt sind. Jedoch dies erste Gebot zur Grundlage aller folgenden zu erheben, wie Luther es tat, lag Calvin fern.

Das zweite Gebot verbietet die verabscheuenswerte Bilderverehrung und zerpflückt grausam alle Ausreden, welche fromme Katholiken zur Rettung des Bilderkultes gewagt haben [5]). Hier lernt man Calvin zum erstenmal als Polemiker kennen; er kämpft mit Ingrimm und Bitterkeit, kein Wort ist ihm zu scharf. Zwischen diesem Mann und der katholischen Kirche muss Krieg sein bis aufs Messer. Zuletzt zerzaust er die Einrede, die Bilder hätten doch erzieherischen Wert, sie seien ja die Bücher der Laien. Gott will durchs Wort allein auf geistige Weise verkündigt werden, und von den sogenannten Laien liest man in der Bibel, sie sollen «von Gott gelehrt sein». Es ist die ganze Ueberlegenheit der geistigen Religion, die mit der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit ernst macht, über das krasse vulgäre Superstitionswesen, die hier zum Ausdruck kommt.

Das dritte Gebot fordert die rechte Ehre der göttlichen Majestät und die Absage an alle superstitiösen Beschwörungen des heiligen Namens. Hier ist der Unterschied von Luthers Auslegung gross. Luther fand hier die Pflicht, Gott recht zu loben, während Calvin beim Wortlaut des Gebotes stehen bleibt. Es kommt hier das Recht oder Unrecht des Eides zur Sprache, veranlasst durch den täuferischen Radikalismus. Für Calvin verbietet das dritte Gebot alles Schwören, ausser wenn Gottes Ehre und der Nutzen der

[5]) Später zur Gotteslehre versetzt = I, c. XI.

Brüder es fordert. Aus diesem Grund nimmt er von dem Schwurverbot Jesu alle von der Obrigkeit verlangten Eide aus, überhaupt alle öffentlichen Eide z. B. bei Vertragsschlüssen zwischen zwei Völkern, bei Huldigungen der Bürgerschaft. Für ihn, den ehemaligen Juristen, sind Recht und Eid zusammengehörige Begriffe; daran ändert das Evangelium nichts. Zugleich legt er ein Zeichen seiner Freiheit gegenüber buchstäblicher Gesetzlichkeit ab, wenn er so klar vom Wortlaut des Gebots auf seinen Zweck zurückgeht. Mit der Polemik gegen die Täufer hält er indes zurück; er begnügt sich mit der positiven Rechtfertigung des Eides in den genannten Fällen.

Merkwürdig frei — man denke an den spätern calvinischen Sonntag — ist Calvins Auslegung des vierten Gebots. Das Sabbatgebot im buchstäblichen Sinn war nur ein «Schattengebot» und zielte auf die geistige Gottesverehrung. Für uns ist die Zeremonie aufgehoben und gilt allein der wahre geistige Sinn, dass wir feiern sollen von unsern fleischlichen und bösen Werken und in Gott unsre Ruhe finden. Der wahre Sabbat der Christen ist angebrochen, wenn Gott in ihnen Wohnung nimmt, in ihnen wirkt, was gut und heilig ist, und durch die Führung seines Geistes sie regiert; er kommt erst in der ewigen Ruhe ganz, fängt aber hier auf Erden an. Der jetzige christliche Sonntag dagegen ist nicht dazu verordnet, damit wir ihn für heiliger als andre Tage halten; Gott hat alle Tage gleich geehrt. Er ist vielmehr dazu da, damit die Gemeinde zu Gebet und Lob Gottes, zum Hören seines Wortes, zum Gebrauch seiner Sakramente an einem bestimmten Tag zusammenkomme und zu dem Zwecke ruhe von der täglichen Arbeit. Auch die christlichen Festtage haben diesen Zweck; immer aber soll der Christ wissen, dass er im rechten Sinn alle Tage Sabbat feiert und nicht aus Religion, sondern bloss aus Gründen der gemeinen Ordnung einen Unterschied zwischen den Tagen macht. Es ist jüdische Gesetzlichkeit, die Sonntagsfeier damit zu begründen, daß die Heiligung eines Tages von Gott auch uns Christen befohlen sei und wir nur den Wochentag geändert hätten. Wichtig ist dagegen als zweites Motiv für die Sonntagsheiligung die Billigkeit, dass wir den arbeitenden Menschen

und Tieren einen Tag Ruhe gönnen. Diese Billigkeit ist auch für uns gültig, bloss soll kein knechtischer Zwang daraus werden; die Liebe soll das einzelne regeln. Der Mann, der so zum Sabbatgebot steht, lebt in der vollen evangelischen Freiheit und Klarheit, und der spätere calvinische und puritanische Sonntag nimmt sich fast wie ein Hohn auf ihn aus.

An dieser Stelle rechtfertigt Calvin seine von Luther und der Gewohnheit abweichende Zählung der Gebote des Dekalogs. Er begründet sein Vorgehen mit Autoritäten der alten Kirche und meint, wäre man weislich dabei geblieben, man hätte eine starke Waffe besessen gegen den Bilderdienst. Es ist ein gründlich Gelehrter, der sachkundig über diese Materie verhandelt.

Für das fünfte Gebot bleibt Calvin völlig bei dem nächsten Sinn stehen; es handelt von den Pflichten der Kinder gegen die Eltern, sonst von nichts. Auch in der Erklärung des sechsten Gebots geht er nicht über das Allernächste hinaus, er vertieft es nur in der Weise der Bergpredigt und setzt das Nein in das Ja um. Das siebente Gebot wird für Calvin eine Sanktion der rechten Ehe mit scharfer Verwertung der katholischen Hochschätzung des Zölibats. Das lag an sich nicht im biblischen Wortlaut, aber Luther und andere sind ihm darin vorangegangen. Das achte Gebot stilisiert er als Jurist; er zählt eine ganze Reihe von Fällen auf, die, ohne vielleicht buchstäblich «Diebstahl» zu sein, doch von ihm unter diesen Titel gebracht werden, z. B. zu teurer Verkauf einer Ware oder umgekehrt zu geringe Bezahlung für einen wertvollen Gegenstand; auch die Position ist von ihm sehr fein und zugleich praktisch gezeichnet. Das neunte Gebot verlangt die Unterlassung alles bösen Geredes über den Nächsten und positiv die Achtung und Ehrerbietung vor jedermann, Forderungen, über deren Wert Calvin besonders klar nachgedacht haben dürfte. Das zehnte Gebot verbietet Neid und Gelüste nach fremdem Eigentum und verlangt im Gegenteil, dem Bruder jegliche Hilfe und Unterstützung, die er bedarf, zu gewähren. Hier wäre der Ort gewesen, sich über die Bedeutung der Begierde im Unterschied von der Tat zu verbreiten; Calvin verweilt nicht dabei.

Dagegen reiht er hier einen wichtigen Exkurs an über die Wichtigkeit des «Berufs» und der Berufspflicht [6]). Das Gebot: «dass dich nicht gelüsten», wendet sich auch dagegen, dass einer über seinen Beruf hinaus sich in Dinge mischen will, die ihm Gott nicht übergeben hat. Jeder soll bleiben in den Schranken seiner bestimmten Berufspflicht. Demnach handelt Calvin vom besonderen Beruf der Untertanen und der Fürsten, der geistlichen Vorsteher und der Gemeinde, der Eltern und Kinder, der Jungen und Alten, der Diener und Herren. Jeder soll überlegen, was er in seinem Range und seiner Stelle den Nächsten schuldet, und soll das tun, was er schuldig ist. Dieser Gedanke ist für Calvin von höchster ethischer Bedeutung, und es ist wichtig, dass er seine Auslegung des Gesetzes damit schliesst. Das Gesetz Gottes wendet sich an alle in gleicher Weise und individualisiert höchstens beim fünften Gebot. Calvins Ethik dagegen muss individualisieren trotz ihrer allgemein verbindlichen Strenge. Wir Menschen sind ein jeder von Gott verschieden gestellt und haben ein jeder verschiedene Aufgaben. Eines schickt sich nicht für alle; gerade der Politiker Calvin wusste, was das sagen will.

Auf die Erklärung des Dekalogs folgt als Anhang eine längere Ausführung über den Sinn und Zweck des Gesetzes, mit der Calvin sich den Uebergang zum «Glauben» vorbereitet. Er setzt ein mit der Aufforderung, das Gesetz Gottes innerlich und geistig zu verstehen und von den äussern Werken immer auf die Gedanken und Triebe des Herzens zurückzugehen [7]). Eine Erfüllung des Gesetzes bloss mit der Tat und nicht mit dem Herzen kann nicht vor Gott bestehen. Damit verchristlicht Calvin die zehn Gebote. Er beruft sich dafür auf das Pauluswort, «das Gesetz ist geistlich» (Röm. 7), und auf Christus in der Bergpredigt, den «besten Ausleger des Gesetzes». Es hat daher einen ganz andern Sinn als bei Luther, wenn Calvin dagegen protestiert, dass man aus Christus einen zweiten Moses und evangelischen Gesetzgeber mache. Luther wehrt sich dagegen, dass Christus uns das Gesetz bringe und nicht die Gnade; Calvin dagegen will

[6]) = II, c. VIII 46.
[7]) Ansatz von II, c. VIII 6 ff.

bloss nicht, dass Christus das mosaische Gesetz ergänzt habe, weil dieses als vollkommenes Gottesgesetz ein für allemal keiner Ergänzung bedarf. Christus, erklärt er scharf, hat nichts zum alten Gesetz hinzugefügt, sondern es bloss von den Entstellungen der Pharisäer gereinigt. Mit besonderem Nachdruck greift er die katholische These an, dass Christus zu den allgemein verbindlichen Geboten des Gesetzes die besondern «Räte» hinzugefügt habe, deren Beobachtung nur für die Mönche notwendig sei. Dagegen spricht nach Calvin die einfache Tatsache, dass das ewige Gesetz des Alten Testamentes diese angeblich neuen christlichen Räte bereits umfasste, und spricht weiter die Erwägung, dass die durch die Feindesliebe bekundete Gotteskindschaft doch wahrlich nicht Privileg der Mönche, dieser «Satanskinder», sein kann. Indem er dann auf die katholische Begründung der doppelten Sittlichkeit eingeht, stellt er das eine Argument: die Forderungen der Bergpredigt seien eine allzuschwere Last für die Christen, in seiner ganzen Erbärmlichkeit hin. Als ob überhaupt etwas Schwereres erdacht werden könnte als die Forderung, Gott zu lieben aus ganzem Herzen! Für unsere tatsächliche Schwachheit ist alles im Gesetz bis zum kleinsten Tüpfelchen zu hoch und zu schwer, wenn Gott uns dazu nicht die Kraft gibt; Er «muss geben, was er fordert und mag dann fordern, was er will» (Augustin). Die zweite katholische Entschuldigung, die Christen stünden doch unter dem Gesetz der Gnade, beweist nur, dass sie als schlechte Theologen ihren Paulus nicht verstehen, der damit nicht von ferne eine Abschwächung der göttlichen Forderung für den gemeinen Christenhaufen gemeint hat. Aus allen diesen Gedanken spüren wir, wie gewaltig Calvin von der absoluten, den Herzensgrund erfassenden Gottesforderung ergriffen ist, so gewaltig, dass ihm darüber der geschichtliche Sinn für die Unterschiede der Ideale im Rahmen der biblischen Geschichte völlig verloren geht. In seinem sittlichen Eifer leugnet er geradezu den Unterschied des Alten und des Neuen Testamentes, schliesst seine Augen vor allen neuen Werten, die Jesus in die Welt brachte, und setzt ihn auf die Stufe eines richtigen Auslegers des alten Moses herab. Wie viel heller haben an diesem Punkt die Täufer gesehen!

Was Calvin mit alledem erstrebt, wird erst im folgenden deutlich. Er möchte den katholischen Optimismus, der in der Forderung menschlicher Genugtuungen und überpflichtmässiger Werke (opera supererogationis) zum Ausdruck kommt, in seiner Wurzel vernichten [8]). Wer das innerlich und geistlich verstandene Gesetz betrachtet, der kann gar nicht anders, als sich schämen und verzweifeln, da uns alle sein verdammendes Urteil trifft. «Alle Menschen ohne Ausnahme muss das Gesetz anklagen, überführen und verdammen». Da hilft keine Ausrede, ein Mensch erfülle doch einen Teil des Gesetzes und sei deshalb teilweise gerecht; was ihm fehle, das könne durch Genugtuungen und überpflichtmässige Leistungen wieder gut gemacht werden. So reden kann nach Calvin nur, wer sich selbst vergisst, die Gerechtigkeit Gottes nicht achtet und seine Sünde nicht kennt. Er führt das aus in der Form eines wahrhaft erschütternden Selbstgerichtes, für das ihm die Bibel die Augen öffnete. Die Selbstprüfung des Menschen mit seinem verdorbenen Herzen und seiner fleischlichen Grundgesinnung gipfelt in dem furchtbaren Urteil: «also findet sich im Menschen, wenn er nach seinen natürlichen Gaben geschätzt wird, vom Scheitel des Kopfes bis zur Fussohle nicht ein Funken Gutes.» Dem steht gegenüber die «vollkommene Gerechtigkeit» Gottes, dem allein das gefällt, was rein und vollkommen und von keinem Schmutz befleckt ist. An ihr gemessen, erscheint «unsere Gerechtigkeit als Unrecht, unsere Reinheit als Schmutz, unser Ruhm als Schande. Das Beste, was wir hervorbringen können, ist immer durch unsere fleischliche Unreinheit beschmutzt und verdorben und hat gleichsam etwas Hefe beigemischt. Indes, selbst wenn uns einmal reine und gerechte Werke gelingen würden, so genügte eine einzige Sünde, um die ganze frühere Gerechtigkeit auszulöschen.» «Dies sterbliche Leben ist doch niemals von Sünden rein», und so «wird alles Gute, was wir zustande bringen, von nachfolgenden Sünden wieder verdorben und darf sich vor Gottes Augen nicht sehen lassen», zumal ja Gott nicht das eine oder andere gute Werk, sondern beständigen

[8]) Das Folgende ist später als Lehre von der Rechtfertigung ausgearbeitet in III, c. XI ff.

Gesetzesgehorsam fordert. Auch ist schliesslich «die Sünde etwas vor Gott so Verabscheuungswürdiges und von so schwerem Gewicht, dass die ganze Gerechtigkeit der Menschen, in einen Haufen zusammengedrängt, eine einzige Sünde nicht aufwiegen könnte», wie der eine Sündenfall beweist. Damit ist allen menschlichen Genugtuungen die Grundlage entzogen; wir sind ja «Feinde Gottes», und was wir brauchen, ist allein Vergebung der Sünden aus freier Gnade. Das Gerede aber von überpflichtmässigen Werken scheitert schon an dem strengen Pflichtbegriff, den Jesus selbst (Luk. 17) uns einschärft. Wir tun mit aller Pflichterfüllung nur, was wir schuldig sind, kein Körnchen mehr. Welche Torheit daher, wenn Menschen, die bei weitem nicht ihre Pflicht getan haben, sich zu rühmen erdreisten, sie hätten noch ein Uebriges geleistet! So mag man disputieren «im Lehrstuhl und auf dem Katheder in behaglicher Musse; »wenn aber jener höchste Richter auf dem Richterstuhl erscheint, dann wird jeder Mund verstopft werden und jedes Rühmen vergehen müssen.» Wir stehen vor dem Entwurf der grossartigsten Stelle in der spätern Rechtfertigungslehre Calvins[9]). So scharf und klar wie nur Luther hat er den Weg erfasst und erlebt, der allein zum evangelischen Rechtfertigungsglauben führt: die Vergegenwärtigung des absoluten Ideals, das Stehen vor Gott, dem wahrhaftigen Richter, die unbedingte Ehrlichkeit der Selbsterkenntnis. Das und nichts anderes hat ihn zum Reformator gemacht.

Dem Nein folgt das Ja. Die durch das Gesetz unter dem Fluch und Zorn Gottes stehenden Menschen bedürfen zu ihrer Erlösung eines «Auszugs aus der Gewalt des Gesetzes», einer Befreiung aus der Knechtschaft. Natürlich nicht einer fleischlichen Befreiung, die uns der Gehorsamspflicht entbände, sondern einer «geistlichen, die das zerschlagene Gewissen tröstet und aufrichtet, indem sie ihm Befreiung vom Fluch und der Verdammung des Gesetzes verspricht.» «Diese Befreiung von der Knechtschaft des Gesetzes gewinnen wir, wenn wir durch den Glauben die Barmherzigkeit Gottes in Christo ergreifen»; die macht uns getrost und der Vergebung der Sünden gewiss. «Aber solche Vergebung der Sünden

[9]) III, c. XII 1 f.

schenkt uns Gott nicht nur einmal, damit wir hernach wieder im Gesetz die Gerechtigkeit suchen; denn da uns, solange wir in dies Fleisch gekleidet sind, keine Vollkommenheit zuteil werden kann, das Gesetz aber Tod und Gericht allen verkündet, die nicht reine Gerechtigkeit erreicht haben, wird es immer Grund haben zur Anklage und Anschuldigung gegen uns, wenn nicht von der andern Seite die Barmherzigkeit Gottes uns entgegenkommt und uns durch stets wiederholte Vergebung der Sünden davon freispricht.» Damit hat Calvin sein neues Thema gewonnen: die Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung und die beständige Bedürftigkeit der Gnade auch für den Christenstand. Er zeigt zunächst, dass die im Gesetz ausgesprochenen Verheissungen alle unkräftig und eitel sind, weil wir die Bedingung, an die sie gebunden sind, doch nicht aufbringen, und dass deshalb uns neue evangelische Verheissungen von Gott gegeben werden, die bloss an die Bedingung des Glaubens an Gottes Barmherzigkeit geknüpft sind. Paulus mit Röm. 4, 14 entscheidet für Calvin in klarer Weise diese Frage; aber auch die eigene Erfahrung jedes ernsten Beobachters seiner selbst kommt zum gleichen Resultat. Es handelt sich darum, einen festen Grund unter den Füssen zu haben, eine unerschütterliche Gewissheit zu gewinnen, mit der man allen Stürmen des Lebens gewachsen ist. Solcher Grund ist allein das Vertrauen auf Gottes Verheissungswort. Umhergeworfen werden, hin- und herschwanken, auf und niederfahren, zaudern, zweifeln, verzweifeln, das heisst nicht «glauben», sondern «mit beharrlicher Gewissheit und fester Sicherheit das Herz fest machen und einen Ort haben, auf dem man ruhen und fest stehen kann.» Das ist Luthers Evangelium in Luthers Bibelsprache; auf Verheissung und Glauben hatte Luther seine ganze Frömmigkeit abgestellt. Es ist wunderbar, wie der alte Paulus diese beiden Reformatoren in gleicher Richtung führte. Aber von hier aus heisst es: «unser Heil allein auf Gottes Barmherzigkeit bauen und nicht auf unsre Werke schauen!» «Das ist die Art des Glaubens: die Ohren spitzen, die Augen schliessen, d. h. auf die Verheissung allein merken und die Gedanken ablenken von jeglicher Würdigkeit des Menschen und seinem Verdienst. Denn nur dann können wir Gott ganz vertrauen,

wenn wir uns selbst ganz misstrauen; Erhebung des Herzens zu Gott setzt ein in sich selbst gebrochenes Herz voraus, Trost in Gott ein Verzagen an sich selbst, Ruhm in Gott Verzicht auf allen Eigenruhm». Es ist kein Zufall, dass gerade an dieser Stelle ein Augustinzitat sich Calvin aufdrängt: Augustin hat ihn vor allen andern gelehrt, Selbsterniedrigung mit Erhebung zu Gott zu verbinden. Aber nun setzte er Christus in die Mitte dieses Heilsprozesses ein; «durch Christi Segen haben wir die Befreiung vom Fluch des Gesetzes»; «durch Christi Gerechtigkeit werden wir gerecht und erfüllen das Gesetz». Wir selbst «ziehen seine Gerechtigkeit an; die gilt dann vor Gott als die unsrige, so dass er uns für gerecht, rein und unschuldig hält». So wird «Christus unsre Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung» (1. Kor. 1). Das erste ist, dass uns der barmherzige Gott aus freier Güte zu Gnaden annimmt und uns die Sünden vergibt, die Zorn und ewigen Tod verdient hatten. Das zweite, dass er durch die Gnade des heiligen Geistes in uns wohnt und regiert, wobei unsre fleischlichen Lüste durch diesen Geist von Tag zu Tag mehr ertötet, wir selbst aber geheiligt und Gott geweiht werden zu reinem Leben und wahrem Herzensgehorsam[10]), also dass dies allein unser Wille wird: Gottes Willen zu dienen und auf alle Weise seine Ehre zu befördern. Damit wir aber auch unter der Leitung des Geistes uns selbst nicht ganz vergessen und etwa stolz werden, verbleibt ein Stück Unvollkommenheit in uns, für uns ein beständiger Grund zur Demut und zum Vertrauen auf Gott allein. Darum «haben wir die Vergebung der Sünden immer nötig». Und darum vermögen auch die Werke, die ein Christ auf dem Weg des Herrn vollbringt, auch wenn sie, weil aus Glauben geboren, Gott gefallen, dennoch nicht von sich aus uns Gott angenehm zu machen, sondern die Gerechtigkeit Christi, allein vollkommen und allein würdig, Gott vor Gesicht zu kommen, muss für uns eintreten und im Gericht gleichsam als Bürge sich vor uns stellen. Sie wird uns von Gott zugerechnet (imputatur), als wäre sie unser. Also erhalten wir im Glauben

[10]) Die ganze Stelle erinnert wörtlich an Calvins erste Ausführung S. 7.

immer und immer wieder Vergebung unserer Sünden bis zum Anbruch unserer völligen Erlösung, da die Güte Gottes uns in den seligen Frieden aufnehmen wird, dahin, wo Christus weilt, und wir nur noch den Tag des Herrn erwarten, die Erhebung in die Herrlichkeit des himmlischen Reiches mitsamt unsern unverweslichen Leibern. Der ganze Calvin lebt in diesem Glaubensbekenntnis: nüchtern und ehrlich auch im Besitz der Gnade und des Geistes, in beständiger Demut und beständigem Vertrauen auf den gnädigen Gott, ein Mann, der wirklich den Grund gefunden hat, auf dem er steht für Zeit und Ewigkeit, ein Sieger über das Chaos der eigenen Seele und die wilden Meinungskämpfe des Zeitalters, mit 26 Jahren ein reifer Erfahrungschrist.

Er kann nun, abschliessend, den dreifachen «Zweck des Gesetzes Gottes» beschreiben[11]). Der erste Zweck dient der Erweckung der Selbsterkenntnis und Erkenntnis der Sünde: dass wir alles Pochen auf die Gerechtigkeit unserer Werke fahren lassen und nackt und bloss zur Gerechtigkeit Gottes fliehen. Der zweite Zweck ist die Einschränkung der gottlosen Menschen durch die Furcht vor der Strafe. Solche Eindämmung schafft inwendig im Herzen gar nichts Gutes, hält jedoch das Böse zurück von der äussern Tat. Menschen dieser Art werden damit nicht besser, geschweige denn gerecht vor Gott; das Herz bleibt verdorben, ja bei allem äusserlich erzwungenen Gehorsam hasst es das Gesetz und den Gesetzgeber im tiefsten Grund. Aber diese erzwungene und erpresste Gerechtigkeit ist gleichwohl notwendig für das menschliche Gemeinschaftsleben, für dessen Ruhe damit gesorgt wird, dass wenigstens eine allgemeine Anarchie mit Unruhen aller Art niedergehalten wird. Der letzte Zweck des Gesetzes dient den Gläubigen, in deren Herzen bereits Gottes Geist arbeitet und regiert: das Gesetz mahnt sie beständig an das, was recht ist, was Gott wohlgefällt. Calvin meint: auch wer als Christ das Gesetz Gottes durch Gottes Finger in sein Herz geschrieben hat, d. h. so geartet ist, dass er Gottes Willen durchaus zu tun begehrt, lernt doch im Gesetz immer wieder klarer, was Gottes Wille ist, gerade wie ein Knecht, der den besten Willen besitzt, seinem

[11]) Vgl. II, c. VII 6—12.

Herrn zu gehorchen, doch dessen Sitten und Art immer wieder kennen lernen muss, um sich darnach in allem richten zu können.

Dieser dritte Zweck des Gesetzes als Spiegel des christlichen Ideals veranlasst Calvin zu einer ausführlicheren Betrachtung, weil gerade dieser Punkt unter den Evangelischen selbst kontrovers war und im deutschen Luthertum den Streit um die Geltung des Gesetzes veranlasst hatte. Der in die Augen springende Grund, weshalb auch der Christ des Gesetzes bedarf, liegt in seinem Fleisch und der aus ihm entspringenden Trägheit, die eines immer neuen Ansporns durch das Gesetz — Calvin braucht das Bild eines trägen Esels — bedarf. Es gilt nur, die beiden Begriffe der «Aufhebung des Gesetzes» (abrogatio legis) und der «Rechtfertigung aus Glauben» richtig zu verstehen; beide wollen nicht die bleibende Forderung des Gesetzes aufheben, sondern bedeuten, dass der durch das Gesetz auf uns lastende Fluch aufgehoben ist, und dass wir unser Vertrauen in keiner Weise auf unsre Werke setzen. Es handelt sich hauptsächlich darum, Gnade und Gesetz ins rechte Verhältnis zu setzen, zu unterscheiden zwischen dem Fundament und dem auf ihm erbauten Gebäude [12]). Der Grund ist Jesus Christus, jedoch nicht so, wie die Katholiken ihm diesen Titel geben. Sie meinen damit, dass Jesus nur ein Anfang unsres Heils sei, und dass er uns einen Weg eröffnete, indem er uns die Möglichkeit, selber Verdienste zu erwerben, durch sein Verdienst erwarb. Nicht so versteht der gläubige Christ Christus als Grund seiner Seligkeit. Sondern ihm ist Christus ein und alles; auf ihm ruht des Gläubigen ewige Erwählung; auf seinem Tod ruht die Erlösung von Tod und Verderben; in ihm sind wir von Gott zu Kindern und Erben angenommen; durch sein Blut mit Gott versöhnt, in ihn eingepflanzt, nehmen wir jetzt schon teil am ewigen Leben; ihm sind wir vom Vater zum Schutz übergeben, dass keines von uns verloren gehen kann. Kurz, er ist alles, was wir nicht haben und nicht sind, und ihm ist von Gott die Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben, damit er für uns den Satan zertrete und die Pforten

[12]) Das Folgende bis zum Schluß ist später in der Rechtfertigungslehre verarbeitet, III, c. XI—XVIII.

der Hölle zerbreche; ja solange wir diesen Todesleib mit uns herumtragen, ist er unser Leben; alles, was ihm gehört, ist unser, und wir sind alles in ihm, nichts in uns selbst. Einen wärmeren Hymnus auf Christus hat Calvin in seinem Leben nicht geschrieben. Hier muss man sein persönliches Verhältnis zu Christus greifen und fassen; das ist keine Theologie, das ist Liebe und Begeisterung! Wer so empfindet, der ist aller Gesetzesreligion entronnen ein für allemal; der ist zum seligen Leben in der Kindschaft Gottes durchgedrungen. Aber auf diesem Grund soll nun auch gebaut werden; es soll ein Tempel Gottes darauf entstehen, und darum hat die Ermahnung der Christen durch das Gesetz ihren guten Sinn. Zielt doch alle Gnade des Gottessohnes und alle göttliche Erwählung auf unsre Heiligung, auf das Wachstum im Guten hin. Christus will solche Jünger, die sich selbst verleugnen und ihm das Kreuz nachtragen. Selbstverleugnung, das heisst: Entwurzelung alles Bösen, das aus der Selbstsucht stammt. Es ist das Motto, unter das Calvin später seine ganze christliche Ethik stellen wird. Christus selbst will unser Vorbild sein; wie er dem Vater gehorsam war bis zum Tod, wie er ganz aufging im Tun der Werke Gottes, wie er mit ganzem Herzen die Ehre des Vaters suchte, sein Leben für die Brüder gab, seinen Feinden wohl tat und für sie betete, so soll es der Christ halten und nicht nur Ermahnung, auch Trost strömt den Gläubigen von Christus zu, Gemeinschaft seiner Leiden und seines Todes, aber auch Gemeinschaft seines Lebens: mit ihm zu leiden, um mit ihm zu herrschen, und ihm gleich gestaltet zu werden, damit er der erste unter vielen Brüdern sei. Weder Tod noch Leben, weder Vergangenes noch Zukünftiges kann uns trennen von der Liebe Gottes in Christus. «Siehe, wir rechtfertigen den Menschen nicht aus den Werken vor Gott, aber wir lehren, dass alle, die aus Gott sind, wiedergeboren und ein neues Geschöpf werden, damit sie aus dem Reich der Sünde übergehen in das Reich der Gerechtigkeit und durch dies Zeugnis ihre Berufung fest machen und als Bäume nach den Früchten beurteilt werden können.» Für Calvins Frömmigkeit ist diese Stelle besonders bezeichnend. Keiner der Reformatoren hat mit solchem Eifer wie er auf die sittliche Erneuerung des

Christen gedrungen und hat so sorgfältig die Gnadenlehre vor jedem unsittlichen Missverständnis geschützt.

Im Grunde ist damit die katholische Verleumdung: «die Evangelischen verwerfen die guten Werke», von selbst widerlegt; da aber dies Schlagwort wesentlich zur Diskreditierung der Protestanten in Frankreich beitrug, verweilt Calvin ausführlicher bei seiner Entkräftung. Die Evangelischen leugnen nicht die guten Werke, sondern sie schreiben sie Gott und seinem Geiste zu und zwar restlos, ohne zwischen Gott und dem Menschen zu teilen. Es ist nicht wahr, dass sie allen sittlichen Eifer der Menschen verdammen; sie behaupten bloss, dass auch vom vollkommensten Menschen nichts ganz Reines ausgeht, und dass alles, was der Mensch von sich selbst hat oder tut, darum unter den Fluch des Gesetzes fällt. Dafür bringen sie den Gläubigen den Trost, dass die von Gott ihnen geschenkten guten Werke, die aus dem Glauben kommen, auch wirklich Gott wohlgefällig sind. Es klingt wie ein Echo aus Luthers Sermon von guten Werken, der in lateinischer Uebersetzung Calvin bekannt gewesen sein muss, wenn er evangelisch und katholisch einander so gegenüberstellt, dass der Evangelische mit fester Zuversicht glaubt, dass sein Werk Gott gefällt, während der Katholik wohl viel von guten Werken redet, aber niemals dessen gewiss ist, dass Gott ihm und seinem Werk gnädig ist. Falsch ist ferner der Vorwurf, die Evangelischen predigen eine allzuleichte Sündenvergebung und laden die Menschen förmlich zum Sündigen ein. Das Gegenteil ist richtig; der Katholik entwertet die Sündenvergebung, wenn er meint, Gott werde durch seine leichtfertigen Genugtuungen, d. h. «durch Dreck» versöhnt, während der Evangelische die Sündenvergebung für ein so unermesslich hohes Gut hält, dass es auch nicht durch die schwerste menschliche Anstrengung, sondern allein durch das Blut des Gottessohnes den Menschen zuteil werden konnte. Wer sich um solchen teuren Preis erlöst weiss, der muss die äusserste Scheu haben, sich wieder im Kot zu wälzen. Zuletzt kommt er auf den katholischen Vorwurf zu reden: die Evangelischen nehmen dem Menschen den Eifer im Gutestun, da sie mit Verdienst und Lohn aufräumen; mit der Hoffnung auf Lohn fällt auch die Sorge für das rechte

Leben dahin. Calvin ist empört über diese Lohnsucht. «Umsonst will Gott verehrt werden, umsonst geliebt werden; nur an dem Verehrer hat er Gefallen, der ohne jede Hoffnung auf Lohn dennoch ihn zu verehren nicht aufhört.» Zum Zeugnis dafür erinnert er an Paulus und Johannes, diese klassischen Vertreter der Gnadenlehre, deren Schriften voll der gewaltigsten Ermahnungen zu guten Werken sind. Das gilt vom ganzen Neuen Testament; die Apostel sind voll Mahnungen, Zurechtweisungen, Trostworten, mit denen sie den Gottesmenschen zu jedem guten Werk anleiten ohne ein Wort von Verdienst. Einem rechten Christen sollte das allein Grund sein, Gutes zu tun, «dass Gott in uns verherrlicht werde»; wen dies Motiv der Verherrlichung Gottes zu wenig mitreisst, den sollte die Erinnerung an Gottes Wohltaten zum eigenen Wohltun anreizen. Das bleibt freilich der lohnsüchtigen katholischen Moral unverständlich; Gott aber «liebt einen fröhlichen Geber» und verbietet alles Geben aus Traurigkeit und Zwang.

Allerdings muss auch Calvin zugestehen, dass die Bibel bei ihren Ermahnungen das Lohnmotiv verwendet. Den Schluss daraus, unsere Werke seien Ursache dieses Lohns, lehnt er jedoch schroff ab; das Gottesreich ist nun einmal nicht Lohn für Knechte, sondern eine Erbschaft für die Kinder. Er selbst möchte wie vor ihm Zwingli den Lohngedanken in der Bibel als eine Akkommodation des heiligen Geistes an die menschliche Schwäche verstanden wissen, die ohne solche Erwartung zusammenbrechen müsste. Und nun entwirft er ein schwermütiges Bild der Arbeit des Christen in dieser Welt. Es ist schon hart, all das Seine, ja sich selbst verlassen und verleugnen, und doch ladet Jesus seine Jünger alle dazu ein. Sodann erzieht er sie das ganze Leben lang in der Schule des Kreuzes, um ihr Herz von der Lust der gegenwärtigen Güter loszureissen. «Kurz, er behandelt sie so, dass sie, wohin sie die Augen richten mögen, in der ganzen Welt nichts als Verzweiflung allenthalben ihrer warten sehen, so dass sie nach Paulus elender dran sind als alle Menschen, wenn sie nur für diese Welt hoffen würden. Damit sie in solchen Nöten nicht ganz zusammenbrechen, tritt Gott zu ihnen und mahnt sie, ihr Haupt höher zu erheben und mit

den Augen weiter zu schauen: sie sollen bei ihm eine Seligkeit finden, die sie nicht sehen in der Welt. Wenn er diese Seligkeit nun «Lohn» nennt, meint er damit nicht ein Verdienst unserer Werke, sondern nur einen Ersatz für die Nöte, Leiden, Ungerechtigkeiten.» In diesem Sinn dürfen auch wir das ewige Leben nach dem Beispiel der Schrift eine «Belohnung» nennen und das heilige Leben einen Weg zu diesem Lohn, nicht dass es von sich aus uns hinführt, sondern weil die Erwählten auf diese Weise von ihrem Gott zur Herrlichkeit des Himmelreichs geführt werden. «Wer auch nur den kleinsten Teil seines Heils den Werken zuschreibt, der verkehrt und verdirbt die ganze Bibel, die der Güte Gottes das ganze Lob zuschreibt.» Und wer von Verdiensten redet, der lästert Gottes Gnade. Gott mag wohl von Lohn reden, aber an uns liegt es, Gottes großer Güte zu danken, die uns gibt, was sie uns durchaus nicht schuldet. Gerade in diesem Punkt, in der unbedingten Verwerfung des Lohngedankens und jeglichen Eudämonismus, bewährt sich die Einheit der Reformation.

In diesem ersten Lehrstück vom Gesetz hat Calvin im Grunde seine Totalansicht vom Wesen des Christentums gegeben. Als kraftvoller Pauliner kann er vom Gesetz nicht handeln, ohne alle zentralen Fragen: Sünde, Christus, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Leben des Christenmenschen mit in die Betrachtung hereinzuziehen. Gesetz, das heisst für ihn: das absolute Sollen; die Frage: «was soll ich tun?» führt sofort zu der Frage: «was kann ich tun?» und diese wieder zur Frage: «wie werde ich erlöst?» Das Nachdenken über das Gesetz weckt den Schrei der Seele nach dem Evangelium, das uns beides schenkt: Trost für das geängstigte Gewissen und Mut und Kraft zum sittlichen Tun. Sittlichkeit und Religion stehen dabei in untrennbarer Verbindung; Gesetz, Gnade und Geist gehören unlöslich zusammen. Mitten in diese gewaltigen Zentralfragen ist die Erklärung der zehn Gebote hineingestellt, die Calvin in erster Linie beabsichtigt hatte. Der sie umfassende Rahmen wuchs ihm beim Schreiben an Bedeutung weit über die Einlage hinaus. Tatsächlich schuf er hier die Ansätze zu den grossen folgenden Kapiteln von der Erkenntnis des Menschen,

von der Busse, von der Rechtfertigung, vom Leben eines Christenmenschen.

Als Calvin 1539 sein Buch zum zweitenmal herausgab, goss er seine Lehre vom Gesetz in eine neue Form um. Und zwar nach drei Seiten.

1. Er schied die Partien über die Sünde und das Heil in Christus aus und beschränkte sich in diesem Zusammenhang auf die Lehre vom Gesetz [13]).

2. Er ersetzte die lutherische Auslegung der Zehn Gebote durch eine selbständige Erklärung, zuerst in seinem Genfer Katechismus von 1538 und darnach in der neuen Institutio[14]). Die Grundform Luthers: «wir sollen Gott so fürchten und lieben, dass wir» . . wird preisgegeben, dagegen bei jedem Gebot nach seinem Zweck (finis) gefragt und darnach die Auslegung bestimmt. Erst von jetzt an ist Calvin Meister über diesen Stoff geworden. Erwähnt sei von bezeichnenden Einzelheiten, dass Calvin erst jetzt im fünften Gebot die Pflicht des Gehorsams gegen alle von Gott uns vorgesetzten Hoheitsgrade findet, freilich mit der bestimmten Schranke: nichts gegen Gottes Gebot! dass er bei der Auslegung des siebenten Gebotes seinen Kampf gegen den Zölibatszwang für Priester und Mönche noch leidenschaftlicher fortsetzt, und dass ihm das achte und neunte Gebot der Anlass werden, sein Ideal des Christenmenschen in der Stellung zu Besitz und Geschäft wie zum gerichtlichen Prozessieren darzulegen.

3. Er arbeitet in höchst lehrreicher Weise am Ausgleich des alttestamentlichen Geistes mit dem Geist der Forderung Jesu, indem er beständig das mosaische Gesetz verchristlicht und gleichzeitig die christlichen Normen ausweitet und ermässigt auf die Stufe der alttestamentlichen Volkssittlichkeit.

a) Calvin hebt noch kräftiger als das erstemal die jüdischen Elementargebote auf die Höhe einer ewigen und absoluten göttlichen Forderung herauf, in dem klaren Gefühl, dass sie nur als Zeugnis solcher absoluten, sagen wir: christlichen Forderung uns heute etwas zu sagen haben [15]). Der

[13]) II, c. VII und VIII.
[14]) II, c. VIII; der Genfer Katechismus von 1538 Op. V 313—362, dessen Text oft wörtlich aufgenommen wird.
[15]) II, c. VIII 6—10.

Leser suche in den zehn Geboten ja nicht bloss einen Unterricht in äusserer Ehrbarkeit, sondern eine Anleitung zur innerlichen und geistlichen Gerechtigkeit, da von Gott, dem geistlichen Gesetzgeber, als selbstverständlich anzunehmen ist, dass er vor allem auf die Verfassung der Seele dringt. Darum soll für die Auslegung der Grundsatz gelten: «in den Geboten und Verboten ist immer mehr enthalten, als durch die Worte ausgedrückt wird.» Darum das Prinzip der neuen Auslegung Calvins, bei jedem einzelnen Gebot zuerst nach dem Zweck seiner Vorschrift zu fragen, weil von diesem Zweck aus ein viel weiterer Sinn seiner Erfüllung gewonnen werden kann, als wenn jemand beim Wortlaut stehen bleiben wollte. Fruchtbar wird dieser Grundsatz ganz besonders bei der Erklärung des zehnten Gebotes [16]), das nach Calvin die Ausstossung jeder der Liebe hinderlichen Begierde aus dem Herzen zum Zweck hat, also, positiv gefasst, verlangt, dass alles, was wir vorhaben, erwägen, wollen, erstreben, zum Wohl und Nutzen des Nächsten geschehen soll. Während die vorausgehenden Gebote bloss den bewussten Willen, dem Nächsten zu schaden, bekämpfen, unterwirft dies letzte Gebot auch die unwillkürlichen Regungen der Seele der Liebespflicht und stellt uns damit vor den feinsten und zugleich schärfsten Gegensatz: Liebe oder egoistisches Begehren. Und damit eben gewinnt die zweite Tafel des Dekalogs den Vollsinn der absoluten christlichen Bruderliebe. Dank dieser vollständigen Verchristlichung der Zehn Gebote kennt Calvin denn auch keine schlimmeren Feinde als die Verächter des Gesetzes, die Moses verdrängen und das Evangelium Jesu allein auf den Thron setzen möchten. Weg mit dem Gerede, Moses und das Gesetz seien für uns Christen abgetan und Christus gelte allein! In bezug auf Gehalt und Gültigkeit «bleibt auch durch Christus die Lehre des Gesetzes unverletzlich» [17]). Es hat an Autorität für uns nicht das Geringste verloren; wir sollen es mit der gleichen Ehrfurcht und dem gleichen Gehorsam aufnehmen wie die Väter des alten Bundes.

b) Sofort aber rächt sich diese Verchristlichung des jüdischen Gesetzes an Calvin durch das stärkere Hervortreten

[16]) II, c. VIII 49 f.
[17]) II, c. VII 14 Schluss.

alttestamentlicher Leitgedanken in seinem christlichen Denken. Die Religion im antiken Sinn, der Kultus, drängt sich in den Vordergrund der göttlichen Forderung. Das erste Gebot hat jetzt zum Zweck, dass der Herr in seinem Volke allein als hoch und herrlich gelten will; deshalb sollen wir aller gottlosen Superstition, durch die die Ehre seiner Gottheit vermindert wird, absagen und ihn wahrhaft fromm verehren und anbeten. In vier Stücken besteht der wahre Gottesdienst, wie ihn das erste Gebot verlangt: 1. Anbetung, d. h. ehrfurchtsvolle Beugung des Geschöpfs vor der Hoheit des Schöpfers; 2. Vertrauen, d. h. sicheres Ruhen der Seele in Gott, in dessen Gemeinschaft allein sie sich selig weiss; 3. Anrufung Gottes in jeder Not, um bei ihm Hilfe zu finden; 4. Danksagung und Lobpreisung für alle von Gott empfangenen Güter [18]). Man vergleiche damit den Text der ersten Ausgabe: was dort ein und alles war, das Vertrauen zusammen mit Liebe und Hoffnung, das ist jetzt ein Teil geworden, umrahmt von Anbetung, Anrufung und Lobpreisung; das Vertrauen ist nicht mehr wie für Luther der Gottesdienst. Zu dieser neuen Auslegung des ersten Gebotes passt Calvins Kampf gegen die Bilder weit besser als vormals; das zweite Gebot schärft uns ein, dass der rechtmässige Kultus nicht durch abergläubische Gebräuche entweiht werden darf; darum weg mit allen bildlichen Darstellungen Gottes, und weg mit der Anbetung solcher Bilder! Auch das dritte Gebot, das die Heilighaltung der Majestät des Gottesnamens zum Zweck hat, entspricht der neuen Hochschätzung des Kultus ausgezeichnet; im Rahmen dieses alttestamentlichen Denkens hat der Eid als kultische Handlung seinen rechten Platz. Vollends ergibt sich von hier aus eine andere Stellung Calvins zum Sabbatgebot; die Voraussetzungen für die Heiligung eines besonderen, dem Gottesdienst geweihten Tages sind jetzt gegeben [19]).

Nicht als ob Calvin seine anfänglich so innerliche und so freie Stellung zum jüdischen Sabbatgebot mit einemMale preisgegeben hätte! — er stellt genau wie vormals die geistlich-mystische Deutung des Sabbats voran. Zweck des vierten

[18]) II, c. VIII 16.
[19]) II, c. VIII 28–34.

Gebotes ist, dass wir den eigenen Begierden und Werken absterben und allein nach dem Reiche Gottes trachten, sowie dass wir diese Gesinnung mit den von Gott verordneten Mitteln üben. Die wahre geistliche Ruhe, da die Gläubigen von den eigenen Werken feiern, um Gott in sich wirken zu lassen, das soll nach Calvin — genau wie einst für Luther — der tiefere Sinn des Sabbatgebotes sein. In der Nachfolge der Mystik nennt Calvin die Ertötung des Eigenwillens die wahre Heiligung des Sabbats; wir müssen gänzlich ruhen; unser Wille muss nachgeben, unser Herz verzichten; alle Lüste des Fleisches müssen abgedankt werden; von allen Geschäften des menschlichen Geistes müssen wir feiern, um Gott in uns wirken zu lassen und in ihm zu ruhen, das alles nicht nur an einem Tag, sondern im ganzen Lebenslauf. Wunderbar auf den ersten Blick: diese Sprache mystischer Passivität im Munde des gewaltigsten Willensmenschen des Jahrhunderts! Indes gerade dieser Willensmensch, von so leidenschaftlichem Tatendrang erfüllt, von so rastloser, seine ganze Kraft verzehrender Arbeit hingerissen, musste der Sehnsucht der Mystik nach Stille und Ruhe zugänglich sein. Und schliesslich ist dieser ganze Passus Einleitung zu dem Neuen, das Calvin diesmal zu sagen hat: er lässt jetzt durch den Wortlaut des jüdischen Gebotes die Feier eines bestimmten Tages von Gott verordnet sein. Freilich auch jetzt auf indirekte Weise: Anstand und Ordnung, die Grundfesten des kirchlichen Gemeinschaftslebens (1. Kor. 14, 40), verlangen die Einigung auf einen bestimmten dem Gottesdienst geweihten Tag. Da aber die kirchlichen Zusammenkünfte uns durch Gottes Wort vorgeschrieben sind, kann man sagen, dass auch die besondere Reservierung eines bestimmten Tages für sie uns durch Gottes Willen auferlegt ist; es liegt darin eine Notwendigkeit (necessitas) und für diese Notwendigkeit wollte Gott selbst bei den Christen so gut als bei den Juden Vorsorge treffen. Man wende nicht ein, das Christenvolk werde dadurch im Judaismus bestärkt! Jüdisch wäre eine abergläubische Feier des Tages; wir aber halten nur das fest, was für Anstand, Ordnung und Frieden in der Kirche erforderlich ist. Es liegt auch nichts an der siebentägigen Zählung, und andere Kirchen mögen andere Feiertage haben:

immerhin, schon die nächste Institutio rechtfertigt die Wahl des Sonntags mit der Erinnerung an die Auferstehung Christi. Zuletzt fügt Calvin noch die humanen Motive der Sonntagsfeier bei. Aus all dem wird deutlich: Calvin hat seine frühere Position nicht vergessen, er ist nicht mit einem Mal unfrei geworden, aber der Gesichtspunkt hat sich ihm verschoben; der christliche Sonntag hat jetzt im Dekalog seine gesetzliche Autorität, und die Grundlage für die spätere Ausbildung eines calvinischen Judaismus in der Sonntagsfrage ist gegeben. Diese ganze Wendung ist aber nur ein Spezialfall in dem allgemeinen Hervortreten des kultischen Gesichtspunktes bei Calvin; die besondere Sonntagsheiligung entspricht der allgemeinen Betonung des wahren Gottesdienstes.

c) Kehrseite des Hervortretens des Kultischen ist ein entschiedeneres Zurücktreten des Humanen, der Bruderliebe, an die zweite Stelle. Freilich war es die Losung aller Reformatoren, zumal Luthers: Gott und Gottes Ehre voran und der Mensch mit seinen Bedürfnissen erst an zweiter Stelle! Hat doch auch Jesus selber das Gebot der Gottesliebe dem der Nächstenliebe vorangestellt. Allein jeder Vergleich der neuen Institutio mit dem Text der ersten Ausgabe wird die Verschärfung dieser Rangordnung bestätigen. Den Gottesdienst nennt Calvin jetzt «die Grundlage der Gerechtigkeit: stürzt er ein, so sind alle ihre andern Glieder mitbetroffen». Gerechtigkeit ohne Frömmigkeit ist wie ein Rumpf ohne Haupt, ja wie der Leib ohne die Seele. Ohne Furcht Gottes können die Menschen auch die Billigkeit und die Liebe nicht behalten; darum zeigt die zweite Tafel des Dekalogs, wie wir uns in der menschlichen Gesellschaft «um der Furcht des göttlichen Namens willen» benehmen sollen. Zweck des Gesetzes nennt Calvin: «den Menschen durch Heiligkeit des Lebens mit Gott zu verbinden»; solche Heiligkeit besteht in der Gottes- und Nächstenliebe, wobei die Gottesliebe voransteht und die Bruderliebe aus ihr fliessen soll [20]). Begegnet uns diese These bei allen Reformatoren, so war doch Calvin vorbehalten, den Widerspruch dieser Taxierung der Bruderliebe mit zentralen Stellen des Neuen Testamentes, Worten Jesu (Matth. 23, 23; 19, 18 f; 7, 12) wie des Paulus (Röm.

[20]) II, c. VIII 11 f. 51.

13, 8; Gal. 5, 14; Eph. 3, 19) zu bemerken und sich mit der Tatsache auseinanderzusetzen, dass mindestens eine Strömung im Neuen Testament die Summe des Gesetzes in der Nächstenliebe erblickt. Calvin half sich in diesem Fall damit, dass er überall die Werke der Bruderliebe als äussern Tatbeweis der rechten religiösen Herzensstellung deutete und sie nur da für möglich gelten liess, wo die Gottesfurcht und echte Frömmigkeit vorangeht [21]). Dass jedoch schlichte Menschlichkeit und Bruderliebe im Neuen Testament höher gewertet werden als bei ihm, dem sich nach alttestamentlicher Weise der Heiligkeitsgedanke vor das Humane drängte, das lassen solche theologische Zurechtlegungen gerade erkennen. Zu seiner Ehre sei indes betont, wie kraftvoll gerade er die Pflicht der Nächstenliebe einzuschärfen wusste. Er entnahm dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter, dass sogar die Liebe zum allerfremdesten Menschen gottgewollt ist, wenn auch einfache Menschlichkeit die nächsten Verpflichtungen und Bande, in die Gottes Vorsehung einen jeden stellt, nicht zu überspringen erlaubt. Und nun folgt ein Passus, der Schillers «Seid umschlungen Millionen» vorzugreifen scheinen könnte. «Das ganze Menschengeschlecht ohne Ausnahme sollen wir in einem einzigen Liebesverlangen umarmen»; Freund oder Feind, Barbare oder Grieche, würdig oder unwürdig, macht keinen Unterschied aus, da wir alle in Gott, nicht in sich selbst, betrachten sollen. Auf Gott ist überhaupt vor allem zu sehen; er ist's, der uns alle Menschen in die Liebe hereinziehen heisst [22]). Eine solche Proklamation der Liebe über alle Schranken der Nationen hinweg half mit, dem Calvinismus seinen universalen und internationalen Zug zu geben; hier tut sich eine Weite des Gesichtskreises auf, der man auf lutherischem Boden schwerlich etwas Verwandtes zur Seite stellen könnte. Allein damit ist die andere Beobachtung nicht aufgehoben, dass die starke Betonung des Kultischen für die dem Geist des Evangeliums so gemässe Liebesforderung ernste Gefahren bedeutet.

d) Zum direkten Kampf zwischen antik-jüdischer Religiosität und der Forderung Jesu führt bei der Auslegung

[21]) II, c. VIII 52 f.
[22]) II, c. VIII 55.

des dritten Gebotes das Problem des Eides [23]). Die Täufer leiteten aus dem Jesuswort Matth. 5, 34 ein allgemeines Verbot des Schwörens ab. Mit Unrecht, meint Calvin, sonst stünde ja Christus im Widerspruch mit Gott, der im Gesetz den Eid fordert, und es wäre unwahr, dass er nichts anderes bringe, als was der Vater befohlen hat. Man hat bei jenem Herrenwort einfach auf Christi Zweck zu achten. Christus wollte das Gesetz zu seinem wahren und eigentlichen Sinn zurückführen. Folglich verbot er das Schwören nicht überhaupt, sondern nur, soweit es die Regel des Gesetzes übertritt. Er, der sichere Ausleger des Gesetzes, hat einfach das eitle, nichtsnutzige Schwören für sündig erklärt, dagegen die im Gesetz erlaubten Eide durchaus freigelassen. Hat er doch selbst nicht vor dem Schwören zurückgescheut, so wenig als Paulus! Und nun geht Calvin so weit, dass er nicht nur die öffentlichen gerichtlichen, völkerrechtlichen und militärischen Eide vom Schwurverbot Jesu ausnimmt — sie sind ihm freilich am sichersten, d. h. am besten durch Bibelstellen geschützt —, sondern es für sehr gefährlich erklärt, auch ernste, würdige private Eide in nötigen Geschäften einfach zu verurteilen; auch dafür will er Vernunftgründe und alttestamentliche Bibelstellen finden. Derart kommt er schliesslich zu der allgemeinen Regel: wir sollen beim Schwören massvoll, besonnen, vorsichtig und gewissenhaft vorgehen und nur da schwören, wo es die Behauptung der Ehre Gottes oder die Erbauung des Bruders fordert; das allein soll der Sinn des Gebotes sein. Das heisst doch kurz und gut: das Neue Testament muss sich der Autorität des Alten fügen: Christus wird nach Moses ausgelegt. Dabei ist die Praxis des Schwörens für Calvin nur ein Spezialfall der allgemeinen Regel, dass die Worte Jesu in allen Punkten dem richtig erfassten Geist der alttestamentlichen Gebote nicht widersprechen dürfen. Es gibt — dies lehrt ihn das achte Gebot — ein Streben nach ehrlichem und rechtmässigem Gewinn, das Gott nicht verwirft; es gibt — das lehrt uns das neunte Gebot — Recht und Pflicht der gerichtlichen Anklage und Verzeigung als ein Mittel gegen das Böse, die Gott billigt. In allen diesen Fällen trägt der alttestamentliche Geist, ver-

[23]) II, c. VIII 23—27.

stärkt durch die juristische Bildung Calvins, den Sieg davon über den Radikalismus der Bergpredigt, wie ihn die Täufer neu zu erwecken suchten. Vielleicht hat der Kampf mit den Täufern die alttestamentlichen Neigungen Calvins noch verstärkt. Auf jeden Fall aber wird die Zweiseitigkeit der Verchristlichung des Gesetzes bei Calvin durch diese Beispiele deutlich. Indem er das alttestamentliche Gesetz auf die Höhe der Forderung Jesu erhebt, zieht er gleichzeitig die Forderung Jesu auf das Niveau alttestamentlicher Volkssittlichkeit herunter.

«Es bleibt die Lehre des Gesetzes unverletzlich», das war Calvins Schlusswort vom Gesetz und blieb es für alle Zeit. Das Gesetz bleibt in seiner ganzen Majestät auch für die Christen bestehen; Christus ist ja nur der beste Ausleger des Gesetzes. Vielleicht mag man auch bei Luther an vereinzelten Stellen ähnliche Worte finden, aber der Geist ist ein anderer. Luther zielte wirklich auf die christliche Freiheit hin; bei ihm war die Verwerfung des Gesetzes eine naheliegende Folgerung, wie denn einer der genialsten Lutheraner aller Zeiten, Zinzendorf, sie mit voller Konsequenz gezogen hat. Bei Calvin ist diese Auffassung ganz ausgeschlossen; das Gesetz steht mit grossen Buchstaben über dem ganzen Christenleben. Er berührt sich darin mit Zwingli, aber Zwingli hat doch auch das Gesetz wie einen notdürftigen Ersatz für die verlorene unmittelbare Führung des Geistes Gottes empfunden. Eins verbindet beide schweizerischen Reformatoren: sie hören die Aufgabe, die bleibende Aufgabe, das ewige Sollen stärker als Luther aus dem Evangelium heraus. Für Luther gibt es ein Verweilen im Geschenk, in der Freude und Seligkeit der Liebe Gottes, da das Sollen vergessen wird; darum drohen hier alle Gefahren von der Uebermacht des religiösen Gnadengefühls. Das reformierte Christentum dagegen neigt zu einer starken Gesetzlichkeit und zwar bei Calvin mehr als bei Zwingli, weil der Spiritualismus Zwinglis bei dem Genfer Reformator keine Fortsetzung fand. Wer «Gesetz» sagt, sagt zugleich Autorität. Gerade das meint Calvin: er will die Menschen, auch die Christen, unter die Autorität des strengen und heiligen Gesetzgebers stellen und sie niemals in ihrem Leben

auch nur auf Momente frei in Gott ruhen lassen. Zunächst werden die Früchte dieser Gesetzesreligion gewaltig und bewundernswert sein; später aber kommt das Stadium der Heteronomie, des blossen Autoritätsgehorsams, des kirchlichen Zwangs und alles Schlimmen, das damit zusammenhängt. Luthers Ideal des freien Pflichtgehorsams bezeichnet die höchste Stufe des Protestantismus, Calvins Gesetzlichkeit aber seine grösste Kraft für die Erziehung christlicher Völker.

II. Vom Glauben.

Calvin gibt unter diesem Titel eine Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses nach dem Vorgang zahlloser Kirchenlehrer, in der Reformationszeit speziell des Erasmus (Erklärung des Symbols) und Luthers (Betbüchlein und Katechismen). Verschiedene Methoden der Auslegung waren durch diese Vorbilder für Calvin dargeboten; er selbst schloss sich nicht ausschliesslich einem Ausleger an, dürfte aber doch von Luther den stärksten Impuls erfahren haben. Man lernt ihn hier kennen als vorsichtigen und umsichtigen Gelehrten, der sich bemüht, den mannigfaltigen Inhalt des Symbols nach Kräften auszuschöpfen. Die Erklärung der einzelnen Artikel ist von einer doppelten Einleitung und einem kurzen Anhang umrahmt. Speziell für beide Einleitungen gab das Betbüchlein Luthers den äusseren Anlass.

1. Der Glaube.

Calvins erste Einleitung: vom Wesen des Glaubens, will die Art des rechten evangelischen Glaubens durch den Vergleich mit einem ungenügenden Glauben deutlich machen[1]). Es gibt eben zwei Weisen des Glaubens: 1. der Glaube, der das Dasein Gottes, die Tatsachen der Geschichte Christi

[1]) Erster Ansatz zu dem grossen Kapitel III, c. II.

für wahr hält, das ist aber ein Glaube, wie ihn nach Jakobus auch die Teufel haben, unwert, Glauben zu heissen; — der Glaube «in Gott» und «in Christus», d. h. der Glaube, dass Gott unser, dass Christus der Erlöser sei, kein blosses Fürwahrhalten, sondern ein Glaube, der all sein Vertrauen und seine Hoffnung auf Gott und Christus setzt, der an Gottes Güte gegen uns nicht zweifelt, der alles, was wir nötig haben an Leib und Seele, von ihm erwartet, der ihm zutraut, dass er alle seine Verheissungen erfüllt, und der ebenso Jesus bei seinem Namen, d. h. als Erlöser, nimmt, um von ihm Vergebung der Sünden, Heiligung und zuletzt alle Seligkeit im Reiche Gottes zu empfangen. Dieser Glaube ist «weit anders als der erste». Durch ihn erlangen wir von Gott alles, was wir von ihm wünschen und fordern, soweit er es als für uns zuträglich erachtet. Freilich in einem verkehrten oder heuchlerischen Herzen kann er nicht wohnen, und nur Gottes Gnade kann ihn erwecken und erhalten. Dieser Glaube erfüllt das erste Gebot: «du sollst keine andern Götter neben mir haben», dadurch, dass er Vertrauen und Hoffnung auf Gott allein setzt. Man achte auf diese Uebersetzung des Glaubens (fides) mit Vertrauen (fiducia) und Hoffnung! Damit ist für Calvin das Wesen des Glaubens ausgedrückt. Aber nun hat er zwei unter sich zusammenhängende Einschaltungen mitten in dies Hauptstück hineingestellt. Er setzt dem Glauben als Gegenstand und Ziel das Wort Gottes, auf dessen Grund er sich stützen soll, und definiert dementsprechend den Glauben als feste Ueberzeugung der Seele von der gewissen Wahrheit der biblischen Verheissungen Gottes. Sodann erweitert er seine Beschreibung des Glaubens an Hand der Definition des Hebräerbriefs (11, 1), um die Paradoxie des Sehens von unsichtbaren Dingen, der Gewissheit wider den Anschein, zu betonen, und fügt ebenfalls auf Grund von Hebr. 11, 6 hinzu, dass dieser Glaube allein uns angenehm macht vor Gott. In dieser Methode Calvins, verschiedene Begriffe des Glaubens miteinander zu kombinieren, speziell den mutigen Willensglauben mit einer mehr intellektuellen Ueberzeugung von Gottes Wahrheit zu ergänzen, kennzeichnet sich Calvins Eklektizismus.

Der Fiduzialglaube im Gegensatz zum blossen Fürwahrhalten stammt aus Luthers «Betbüchlein», die Definition des Glaubens als feste Ueberzeugung der Wahrheit von Gottes Wort dagegen aus Bucers Evangelienkommentar, während die Verwertung der Hebräerstelle möglicherweise Calvin selbst angehört. Man sieht an einer solchen Stelle einmal in Calvins Werkstatt hinein, wie er um Klarheit über das Wesen des Glaubens ringt und bei verschiedenen Autoren in die Schule geht. Aber wie leicht geht durch diese Arbeitsweise die einheitliche Wucht des Gedankens verloren!

Aus dieser kurzen Einleitung vom Glauben schuf Calvin in der zweiten Institutio ein ausführliches theologisches Lehrstück vom Wesen des evangelischen Glaubens, das zu den Glanzpartien seines Buches zählt. Seine Darstellung wird der zweite Teil bringen.

2. Die Trinität.

Die zweite Einleitung: «vom Gegenstand des Glaubens», ist ebenfalls durch Luthers «Betbüchlein» veranlasst. Luther hatte am Schlusse seiner Vorrede ganz kurz erklärt: da man den Glauben niemand als Gott geben darf, so wird die Gottheit Christi und des Geistes damit bekannt, dass wir «in ihn» gleich wie «in» den Vater glauben; wie es ein gleicher Glaube ist in alle drei Personen, so sind die drei Personen auch ein Gott. Calvin, schon in Frankreich durch die Kunde von Servet, den er in Paris persönlich zu treffen gesucht hatte, für das Problem der Trinität interessiert, glaubte, ausführlicher bei diesem schweren Gegenstand verweilen zu müssen [2]). Mit der stärksten Betonung der Einheit Gottes fängt er an; der Monotheismus ist für ihn die Voraussetzung gerade des Trinitätsglaubens. Dann aber legt er Gewicht auf die in der Bibel fest bezeugte Unterscheidung des Sohnes vom Vater z. B. bei der Menschwerdung, die er sich orthodoxer als Zwingli ausdenkt. Nicht um verschiedene Eigenschaften Gottes wie Stärke, Güte, Barmherzigkeit handelt es sich dabei; solche Bezeichnungen Gottes drücken aus, wie er beschaffen ist, die Namen Vater, Sohn und Geist dagegen,

[2]) Erster Ansatz zu I, c. XIII.

wer er ist. Und so endigt er schliesslich bei der alten Paradoxie der drei Personen, von denen jede Gott ist und doch nur ein Gott zusammen, und dafür erinnert er an die alten griechischen und lateinischen Begriffe, welche sowohl für das eine Wesen wie für den Unterschied der drei Personen die besten Ausdrücke sind.

Aber diese orthodoxen Ausdrücke sind alle unbiblisch; es heisst, es seien «exotische» Wörter, die gerade für einen so strengen Puritaner wie Calvin sich schlecht schicken. Calvin anerkennt den Grundsatz, dass die Regel des Denkens und des Ausdrucks aus der Bibel zu holen sei. Nur darf man das nicht so übertreiben, dass es nicht erlaubt sein soll, Dinge, die in der Bibel nicht deutlich genug ausgedrückt sind, mit vollständigeren Worten klar zu machen. Und er zeigt an zwei Beispielen — einem aus der Rechtfertigungslehre und einem aus der Praedestinationslehre —, dass solche «Neuheit der Worte» unter Umständen einfach geboten ist. Der Irrtum des Arius konnte nun einmal nicht besser bekämpft werden als durch Einführung des Ausdrucks: «wesenseins», und der entgegengesetzte Irrtum des Sabellius erforderte die Einführung des Ausdrucks «drei Personen». Aber ganz wohl ist es ihm selbst nicht bei diesen unbiblischen Ausdrücken; er kann den Seufzer nicht unterdrücken: «wären sie doch begraben und wären doch alle Christen eins gewesen in dem Glauben, dass Vater, Sohn und Geist ein Gott sind und doch der Sohn nicht der Vater usw.!» Aber nun sind eben die bösen Ketzer gekommen von rechts und von links, und im Kampf mit ihnen kann mans nicht machen ohne die orthodoxen Termini. Wer aber diese unbiblischen Namen nicht leiden kann, der gebe wenigstens zu, dass bei der Einheit ans eine Wesen, bei der Dreiheit an drei unterschiedliche Eigentümlichkeiten darin zu denken ist. Die Bibel unterscheidet sie so, dass sie dem Vater das Prinzip des Handelns, den Ursprung und die Quelle von allen Dingen zuschreibt, dem Sohn dagegen die Weisheit und den Plan zum Handeln, dem Geist die Kraft und den Vollzug der Handlung. Deutlich ist, dass Calvin selbst absolut orthodox denkt wie die alte Kirche, nur scheut er alsBiblizist selbst bis zu einem gewissen Grad vor den unbiblischen Ausdrücken zurück.

Es war ein Verhängnis, dass gerade Calvin nicht lange nach dem Erscheinen seiner Institutio durch seinen Landsmann Caroli, damals Professor in Lausanne, in den Verdacht des Arianismus gebracht wurde, als hätte er über der Einheit Gottes sich zu wenig aus den drei göttlichen Personen gemacht; speziell sein Biblizismus, verbunden mit geringschätzigen Ausdrücken über den Jargon der alten Bekenntnisse, wurde ihm und Farel als ein inhaltliches Abrücken vom altkirchlichen Trinitätsglauben ausgelegt. Folge war, dass Calvin zur Abwehr dieses Verdachtes in den folgenden Ausgaben seines Buches erst recht seine Orthodoxie in der Trinitätsfrage herausstreichen musste und damit die innere Disposition für sein hartes Vorgehen gegen Servet geschaffen wurde. Von der zweiten Institutio bis zur Schlussausgabe von 1559 wächst sich der Artikel von der Trinität zu einem grossen theologischen Lehrstück aus, in dem zuletzt der schon hingerichtete Servet und seine antitrinitarischen Gesinnungsgenossen widerlegt und furchtbar gestraft werden [3]). Calvins Methode ist dabei rein biblisch und autoritativ; er beweist die Gottheit des Sohnes und diejenige des heiligen Geistes aus den Bibelstellen des Alten und Neuen Testamentes, sowohl aus den Titeln, wie aus den Werken, die ihnen die Bibel zuschreibt, und verzichtet auf jeden Versuch eines philosophischen Verständnisses. Immerhin leisten Vernunftgründe wenigstens Hilfsdienste; die Ewigkeit des Logos z. B. soll dadurch entschieden sein, dass es in Gott nichts Neues, erst mit der Zeit Gewordenes geben kann. Der Vatergedanke schliesst für Calvin die spezielle Sohnschaft ein und muss deshalb ebenfalls die Ewigkeit des Sohnes begründen. Schliesslich entscheidet auch das Argument der alten Väter: unser Glaube und unsre Anbetung Christi sind nur dann nicht Götzendienst und Kreaturvergötterung, wenn der Sohn wirklich wahrer Gott ist, zugunsten dieses Dogmas. Indes, solche menschliche Reflexionen spielen eine sekundäre Rolle; Hauptsache ist für Calvin, dass die Bibel wirklich die Trinitätslehre enthält und jede andere Auffassung eine Versündigung gegen Gottes Wort bedeutet. Dabei wird dieser Biblizismus Calvins immer gewalttätiger. Während er noch 1539

[3]) I, c. XIII.

davor warnt, gewisse alttestamentliche Stellen, die bei den alten Vätern eine Rolle spielten, wie Jes. 53, 8; Ps. 110, 3, als beweiskräftig anzuführen, dank dem kritischen Geist des Humanismus, lässt er 1559 solche Warnung fallen. Und wenn er 1539 im Gedanken an Leute wie Caroli sich gegen eine engherzige Bindung an bestimmte theologische, nicht-biblische Formulierungen verwahrte und für Freiheit im Ausdruck plädierte, setzt er 1559 hinzu: «ich habe längst erfahren, und zwar oft genug, dass diejenigen, die hartnäckig über die Worte streiten, ein geheimes Gift hegen; es ist darum besser, man reizt sie zum Widerspruch, als man drückt sich ihnen zuliebe unbestimmt aus.» Die altkirchliche Trinitätslehre ist so zu einem Zentraldogma geworden, das gegen jeden Angriff, träfe er auch nur seine Formulierung, streng zu verteidigen ist.

Verständlich wäre auch das, wenn Calvin seinen Lesern den religiösen Wert des trinitarischen Gottesglaubens klar zu machen wüsste, so wie Luther das im Grossen Katechismus und in seinem ersten Bekenntnis verstanden hat. Es klingt wie eine Erinnerung an diese Lutherworte, wenn Calvin einmal das Thema der christlichen Gotteserkenntnis «die Herrlichkeit Gottes im Angesichte Jesu Christi» nennt [3]). «Gottes nachsichtige Güte und über das Menschengeschlecht ausgegossene Liebe zeigt sich darin, dass er seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern für uns alle in den Tod gegeben hat, und die Frucht dieser göttlichen Güte in Christus wird uns durch die Kraft des heiligen Geistes mitgeteilt. Von Gottes Liebe strömt aus, was wir Gutes haben; in Christus als dem Quell aller Gnade wird es dargeboten; durch die Kraft des Geistes bekommen wir an all dem, was uns von Gottes Gnade geschenkt wird, persönlich Anteil [4]). So meint es Paulus im Schlusswort des 2. Korintherbriefs. Eine solche Stelle zeigt, dass Calvin aus dem Trinitätsdogma tiefe lebendige Religion herauszuhören verstand: Gottes sich selbst mitteilende Liebe, greifbar am Kreuz und spürbar im Herzen des Gläubigen. Leider aber unterliess er es gänzlich, dem Leser diese Offenbarungstrinität im Erlösungswerk Christi und in der Entstehung des Glaubens irgendwie an-

[4]) Institutio 1550 c. VI 5: die Stelle ist 1559 ausgefallen.

schaulich zu begründen; im Gegenteil, er verlangt von ihm Zustimmung zum Trinitätsdogma, bevor er mit Jesus überhaupt bekannt geworden ist, lediglich auf Grund autoritativer Bibelstellen und vernünftiger Reflexionen über die Ewigkeit von Vater und Sohn. Mit dieser Methode, den Trinitätsglauben statt auf die religiöse Erfahrung, rein auf die Autorität des Bibelwortes zu gründen, leitet Calvin die reformierte Orthodoxie als starre Autoritätsreligion ein und verpfuscht damit die Eigenart des evangelischen Glaubens, den er selbst am Eingang des Kapitels als Herzensglauben und persönliches Vertrauen so fein beschrieben hatte.

3. Der Glaube an Gott den Vater.

Calvin teilt das apostolische Symbol nicht wie Luther in drei, sondern in vier Teile, darin dem Erasmus folgend und zugleich sein besonderes Interesse an der Kirche befriedigend. Kurz und kraftvoll legt er den ersten Glaubensartikel aus. Vertrauen wird hier von uns gefordert in den «Schöpfergott», der nicht bloss einmal in der Urzeit die Welt geschaffen hat, sondern der sie und uns mit ihr gegenwärtig erhält und leitet mit seiner Güte und Kraft, ohne die alles sofort zusammenbrechen würde. Calvin erhebt damit den Schöpferglauben zur Grundlage unsres gegenwärtigen Lebensgefühls. Unter Gottes «Allmacht» sollen wir uns nicht eine müssige, wohl gar eingeschlafene göttliche Ordnung vorstellen, die womöglich die Welt ihrem eigenen gesetzmässigen Lauf überlässt, sondern Gottes Allwirksamkeit in allem Geschehen, die Lenkung aller Dinge durch Gottes Vorsehung. Dieser Glaube an den allmächtigen Schöpfer vermag alles, was an uns kommt, Freudiges und Leides, Glück und Unglück, leibliches und seelisches Ergehen, aus Gottes Hand zu nehmen, weiss sich von ihm geschützt und behütet vor jeder feindlichen Macht und vertraut fest darauf, dass alles uns von Gott zu unserem Heil zubereitet werde, nicht um unsrer Würdigkeit oder Verdienste willen, sondern aus Gottes väterlicher Güte und Gnade, aus seiner reinen grundlosen Gütigkeit. Dafür sollen wir ihm aber auch danken mit Herz und Mund, sollen ihn aus herzlicher Liebe ehren und uns ganz in seinen Gehorsam

begeben und, es komme an uns heran, was kommen mag, alles aus der Hand seiner Vorsehung nehmen mit dem festen Vertrauen, er sei uns gnädig, meine es gut mit uns und unser Heil stehe bei ihm fest. «Das ist gewisslich wahr, dass dies der rechte Glaube ist», schliesst Calvin mit Luthers Worten im Kleinen Katechismus, der für diesen Artikel seine Vorlage war. Calvin ist wie hingerissen von Luthers frohem, tapferem Gottvertrauen, er lebt aber auch in Luthers Allmachtsglauben, wie er in der Schrift De servo arbitrio so unheimlich grossartig verkündet war. Nur dass Luther gerade für seinen Katechismus auf die Erklärung des Wortes «allmächtig» absichtlich verzichtet hatte; Calvin, der Theologe, kennt die Scheu Luthers nicht. Getroffen aber hat er den Hauptton des alten Bekenntnisses: sein Gott ist der Vater, ist lauter Güte gegen uns. Hier, nicht bei der Praedestinationslehre, muss man Calvins Gottesglauben zu erfassen suchen.

Später jedoch erschien ihm sein Bekenntnis zum Schöpfergott zu unvollständig. Er vermisste die nähere Beziehung auf den Schöpfungsbericht des Moses, vermisste besonders auch die nötigen Erklärungen über die Engel und den Teufel; beides trug er nach in der dritten Ausgabe der Institutio, und gab damit der Lehre von Gott die nötige Vollständigkeit [5]). Als er jedoch zum letztenmal sein Buch in eine neue systematische Form goss und die bis dahin zerstreuten Partien der Gotteslehre zum zentralen Hauptstück des ersten Buches verband, traf es sich, dass ihm bei dieser neuen Komposition der Rahmen des apostolischen Symbols zerbrach und gerade dessen erster Artikel: «ich glaube an Gott Vater usw.» ihm unter den Tisch fiel, — ein Verlust, der sehr zu beklagen ist.

4. Der Glaube an Jesus Christus.

Auch die Erklärung des zweiten Hauptartikels möchte im Grund den religiösen Ton festhalten, jedoch gleich das erste Wort vom «Sohn Gottes, dem einzigen», führt tief in theologische Reflexionen und verursacht den ersten grossen Exkurs. Man blickt noch in den Widerstreit in Calvins Seele

[5]) I, c. I 4.

hinein, wenn er zuerst sich selbst gelobt, bei der vorsichtigen, keuschen Bibelsprache zu bleiben und seine Neugier nicht darüber hinaus schweifen zu lassen, und dann im Handumdrehn mitten in den schwersten christologischen Fragen steht. Als Gott, gleich dem Vater, muss auch der Sohn am Schöpfungswerk Gottes teilgehabt haben, ein Grund für uns, ihm unser ganzes Vertrauen zu schenken, so gut als dem Vater. Genauer wird man sich nach der Bibel den Vater als Prinzip der Schöpfung, den Sohn als Vermittler zu denken haben; das Wort «Lasset uns Menschen machen» bezeugt ja die Mehrheit der weltschaffenden Personen. Hauptsache für uns ist aber die Sendung des Sohnes zu unserer Erlösung, sein Mittlerwerk als Gott und Mensch. Calvin stellt sich scharf die Frage: «warum ist Gott Mensch geworden»[6]? und zeigt zuerst, warum der Mittler Gott, und hierauf, warum er Mensch sein musste. Die erste Antwort gibt er im Sinn des Athanasius und der griechischen Kirche: wir Menschen waren durch Sünde und Tod von Gott weit getrennt; da stieg die Majestät Gottes selbst zu uns herab, um uns ganz nahe zu kommen und die engste Verwandtschaft mit uns einzugehen durch die Annahme der menschlichen Natur. Gottes Sohn wurde Menschensohn, er nahm das Unsre an, um uns das Seine zu geben; was sein war von Natur, machte er unser durch Gnade. Nun sind wir Menschensöhne durch die Menschwerdung des natürlichen Gottessohnes selber Gottessöhne und Erben des himmlischen Reiches geworden, dadurch eben, dass Gottes Sohn uns zu seinen Brüdern annahm. Auch darum musste übrigens unser Erlöser Gott sein, weil nur das Leben den Tod verschlingen, nur die Gerechtigkeit die Sünde besiegen konnte und keiner als Gott Leben und Gerechtigkeit ist. Die zweite Antwort: warum der Mittler Mensch sein musste, bewegt sich dagegen mehr in der Richtung Anselms und der Lateiner. Zweck der Menschwerdung des Gottessohnes war, dem Vater vollen Gehorsam im Namen der Menschheit darzubringen, unser Fleisch zur Genugtuung an die göttliche Gerechtigkeit zu opfern, in unserm Fleisch die Strafe der Sünde zu bezahlen. Ist nun so gezeigt, weshalb unser Erlöser sowohl Gott als Mensch sein

[6]) II, c. XII.

musste, so gilt es nun, beides sauber und korrekt im Sinn der alten Zweinaturenlehre zu verstehen [7]). Calvin bedient sich wie Zwingli und wie das alte Bekenntnis der Analogie des Menschen, der auch aus zwei Naturen, Leib und Seele, zusammengesetzt ist, und erklärt von dieser soliden Grundlage aus gewisse Redensarten der Bibel, welche der Menshheit göttliche Attribute, der Gottheit Christi menschliche zuschreiben. Der Grund, der ihn zu diesem schwer dogmatischen Exkurs veranlasste, war vermutlich Servets und verwandter Ketzer Auftreten, welche, gestützt auf solche schwierige Bibelstellen, unter dem Gottessohn bloss den Menschen Jesus Christus verstehen und von einem ewigen Gottessohn nichts wissen wollten; werde doch in der Bibel eben der von Maria Geborene der Sohn des höchsten Gottes genannt, und datiere somit seine Gottessohnschaft erst seit seiner menschlichen Entstehung. Wer in der ältesten Geschichte des Christentums zu Hause ist, weiss, dass bei den Christen seit den ersten Zeiten höchst verschiedene Gedanken über das Göttliche in Jesus und seinen Ursprung zirkulierten, Bekenntnisse, die den Sohn Gottes vom Himmel her gesandt glaubten, und solche, die ihn erst auf der Erde werden liessen, entweder bei der Taufe oder bei der wunderbaren Geburt. Die spätere kirchliche Orthodoxie baute ihr grosses Christusdogma einseitig auf den Glauben an die Sendung des Gottessohnes vom Himmel, während einzelne Ketzer immer wieder die einfacheren biblischen Gedanken für sich in Anspruch nahmen. Calvin steht selbstverständlich auf den orthodoxen Bekenntnissen und muss von hier aus mit künstlichen Wortdeutungen und grobem Geschimpf die biblischen Grundlagen, auf die sich die Ketzer beriefen, zu beseitigen suchen. Entsetzlich ist es nur, dass man nun bei ihm durch das Tor dieser irreligiösen Wortfechtereien und hässlichen orthodoxen Lehrstreitigkeiten ins Heiligtum des Christusglaubens einziehen muss.

Nach diesem Exkurs kehrt Calvin zum Bekenntnis zurück, um dessen einzelne Aussagen von Christus kurz zu erklären: was der Name «Jesus» heisst, warum er «Christus» genannt wird usw. Während Luther im Katechismus mit

[7]) II, c. XIII und XIV.

genialem Sinn für das Zentrale nur den einen Hauptgedanken herausgriff: «mein Herr, der mich erlöst hat», verweilt Calvin bei jedem einzelnen Satzteil und fügt eine theologische oder erbauliche Erklärung hinzu, ähnlich wie es ja auch Luther noch in seinem «Betbüchlein» gehalten hatte. «Christus» heisst er wegen der Salbung des Geistes, der auf ihm in solcher Fülle ruhte, dass wir, im Glauben seine Genossen und Teilhaber, aus seiner Gnadenfülle schöpfen dürfen und, wie er zum König eingesetzt war, so auch wir durch ihn Könige sind über Teufel, Sünde, Tod und Hölle, und wie er als Priester uns mit Gott versöhnte, so auch wir Priester in ihm sind, die durch ihn unsre Gebete, nein, uns selbst, Gott zum Opfer darbringen dürfen [8]). Ein Echo auf Luthers herrliche Stelle in der «Freiheit eines Christenmenschen», aber zunächst veranlasst durch die Erklärung des Symbols bei Erasmus, der den Christusnamen auf das Königtum und Priestertum Jesu gedeutet hatte. Ueber die «Geburt aus der Jungfrau» geht Calvin sehr kurz hinweg, um höchst abrupt von ihr zum Tode überzuspringen: für irgendein Leben Jesu, sei es die Lehre, seien es die Taten, ist kein Platz; das einseitige paulinische Schema sperrt sich dagegen. Die folgenden Titel des Bekenntnisses werden kurz und schlicht ausgelegt, jeweilen mit Hervorhebung der Bedeutung für unsere Erlösung, z. B. er «litt unter Pontius Pilatus» unschuldig für die Schuldigen, damit wir vor dem Tribunal des höchsten Richters durch seine Verdammung frei gesprochen würden; er «wurde gekreuzigt» an dem durch Gottes Gesetz verfluchten Holz, damit er unsern Fluch trüge, den unsre Sünden verdient hatten; er «starb», um mit seinem Tod den Tod, der uns drohte, zu besiegen usw. Nur das «Hinabgefahren zum Hades» erforderte einen Exkurs, in dem der katholische, auch von Luther begeistert vorgetragene Mythus vom siegreichen Abstieg Christi zum Totenreich von Calvin als Fabel abgelehnt wird; er selbst will bei diesem Descensus ad inferos an die Höllenqualen Christi am Kreuz denken, zumal an seinen Ruf: «Mein Gott, warum hast du mich verlassen!» — ein Zeichen, wie ernst er es immerhin mit der Menschheit

[8]) Erster Ansatz zu II, c. XV.

Jesu nahm [9]). Jedoch lehnt er auch die Idee eines wirklichen Zornes Gottes gegen seinen Sohn ab; Jesus hat bloss die ganze Wucht des göttlichen Ernstes ertragen müssen, wie er uns als Zeichen des zürnenden und strafenden Gottes vorkommt. Speziell gegenüber diesem Artikel beweist Calvin sich als Humanist, der der mythischen Welt, in der sich Luther so ganz zu Hause fühlte, weit fremder gegenüberstand. Das «auferstanden am dritten Tag» gewinnt bei Calvin den doppelten Zweck wie bei Paulus, uns jetzt schon geistig in ein neues Leben zu versetzen und der Hoffnung auf unsre künftige Auferstehung volle Gewissheit zu geben. Auch Jesu «Himmelfahrt» hebt uns selbst in Hoffnung jetzt schon in den Himmel hinauf, während sein «Sitzen zur Rechten Gottes» uns den Trost gewährt, dass er, zum vollen Weltregiment erhoben, vom Himmel her die Seinen heiligt und reinigt, leitet und regiert, bis sie durch den Tod ganz zu ihm in sein Himmelreich eingehen. Sehr stark betont Calvin hier das Verweilen Christi im Himmel bei Gott, wo er als Mittler und Fürsprecher für uns eintritt, leiblich uns fern, aber mit seiner Hilfe und Kraft uns immer nahe, ja gegenwärtig alle Tage bei den Seinen bis zum Weltende; er schafft sich hier die Basis für seine Abendmahlslehre. Endlich fällt uns heute auf, wie kräftig er bei den Worten «von dannen er kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten» das Gericht nach den Werken hervorhebt, da jeder sich mit seinen Werken als treu oder untreu bewähren soll. Das gehört zu Calvins Frömmigkeit; von ihm galt: «er atmete in der Furcht des Richters.» Und doch ist ihm sein Christus vor allem der Heiland, bei dem wir all unser Heil suchen sollen; schliesst doch seine Auslegung dieses Artikels mit dem Verbot, auch nur die kleinste Partikel des Heils anderswo zu suchen als in Christus. Spezielle Quellen für diesen Teil des Symbols vermöchte ich nicht nachzuweisen; an Luthers «Betbüchlein» erinnert einiges, Kenntnis des Erasmus ist gewiss, aber wie viele Werke über denselben Gegenstand mag Calvin gekannt haben! Sicher ist nur, dass ihm Luthers Katechismus hier nicht genügte, ebenso wie dass er nicht von ferne Luthers Kraft im Wesentlichen erreichte

[9]) II, c. XVI 8 f.

Es fehlt der lebendige Mittelpunkt; wir bekommen Additionen und viel, sehr viel theologische Reflexion.

An dieser Christologie hat Calvin in den folgenden Ausgaben seines Buches hauptsächlich in drei Richtungen gearbeitet.

1. Er ergänzte seit 1539 das königliche und das priesterliche Amt Christi mit dem prophetischen Amt, gestützt auf die alte patristische Tradition von der dreifachen Bedeutung des Christusnamens, die aus der Salbung der Propheten, Könige und Priester im Alten Testament den Schluss zog, dass durch alle diese drei Typen Christus vorgebildet werden solle und folglich auch das Mittleramt Christi in diesen drei Kategorien am besten ausgedrückt werde. Besonders Calvins letzte Institutio gibt eine ausführliche Beschreibung des Erlösungswerkes Christi unter dem Titel des dreifachen Amtes [10]). Aber wie enttäuscht wird der Leser, wenn er nun endlich etwas vom Leben und Wirken des Erlösers zu vernehmen hoffte! Calvin handelt viel mehr von dem, was wir an Christus für uns gewinnen, als von dem, was Christus war und tat. Der Prophet Christus bedeutet ihm den Verkünder der Gnade des Vaters, der durch seine Verkündigung allen andern Prophetien ein Ende bereitet und durch die Predigt des Evangeliums unter den Gläubigen bis heute seinen Beruf fortsetzt. König ist der Erlöser im geistlichen Sinn, sofern er als der Erhöhte vom Himmel her seine Kirche auf Erden erhält und beschützt und stark macht gegen alle ihre Feinde, und sofern er den einzelnen Gläubigen seine Macht fühlen lässt im Kampf gegen Sünde, Teufel und Welt, vor allem aber, indem er unsre sehnsüchtige Hoffnung nach dem ewigen Königreich im Himmel richtet. Priester endlich wurde Jesus, da er als wahrer Hohepriester durch das Opfer seines Todes unsre Schuld tilgte und für die Sünden genug tat, damit uns, den Gläubigen, den Zugang zu Gott im Gebet und die Ruhe des Gewissens erwerbend. Schöne erbauliche Gedanken des Predigers, die aber unser Verständnis des Lebenswerks Jesu in den Evangelien wenig zu fördern geneigt sind.

[10]) II, c. XV.

2. Calvin arbeitet unaufhörlich an der Einzelerklärung der Worte des apostolischen Symbols, er feilt und feilt an seinen Deutungen und Bestimmungen, er geht z. B. für das Verständnis des Todes Christi auf die alttestamentlichen Sühnopfer (aschamot) zurück, um von dort aus das Opfer Christi näher zu beleuchten [11]). Der Titel «unser Herr» erhält 1539 die Erklärung: «unser Lehrer und Meister, auf den wir hören sollen, und dazu das Haupt und der Fürst, dessen Befehl und Winken zu gehorchen ist.» Luther hatte kühn erklärt: mein Herr, d. h. mein Erlöser! Und Luther hatte nur diesen einen Ton aus dem ganzen christologischen Artikel herausgehört. Calvin arbeitet vorsichtiger, exakter, gelehrter, jedoch mit wenig religiösem Genie.

3. Calvin hat das in dem Begriff «Verdienst Christi» enthaltene Problem empfunden, arbeitet aber mit vergeblicher Mühe an seiner Entwirrung, da ihm durch Schrift und Tradition die Hände gebunden sind. Hatte er in der Institutio von 1539 die aktive Leistung des Gehorsams im Leiden des Gottessohnes so kräftig hervorgehoben, dass er vor Wendungen wie «Christus habe uns durch die Kraft seines Opfers Gottes Wohlgefallen verdient», «Gott sei uns durch sein Erlösungswerk gnädig geworden» nicht zurückschreckte [12]), so drängte ihm schon in der nächsten Ausgabe von 1543 sein theozentrisches Denken die Korrektur auf: alle Redensarten vom Zorne Gottes und der Umstimmung dieses Zornes zur Gnade seien als Akkommodationen der Bibel an unsre schwache Fassungskraft zu verstehen; Gottes zuvorkommende Liebe sei ja der Grund der ganzen Versöhnung durch Christus, und versöhnt werde, wie schon Paulus und Augustin zu verstehen geben, nicht die Seele Gottes, sondern der Mensch; jene biblischen Redensarten hätten aber das Gute, dass sie uns die ganze Hassenswürdigkeit der Sünde recht klar machten, damit wir Gottes Barmherzigkeit auch recht zu schätzen wüssten [13]). In der Konsequenz dieser Selbstkorrektur Calvins läge für die Christologie der Ersatz des Verdienstbegriffs durch den Gedanken: Christus das Werkzeug im Dienst des

[11]) II, c. XVI 6.
[12]) Vgl. noch II, c. XII 3, XV 6.
[13]) II, c. XVI 2 ff.

erlösenden göttlichen Liebeswillens. Allein diese Konsequenz wäre nur durch Vergewaltigung zahlreicher Bibelstellen möglich geworden, und sie hätte Calvin in eine glänzende Isolierung gebracht. Daher seine gezwungene und im Grund konservative Antwort auf die Frage, ob mit Recht und im eigentlichen Sinne vom Verdienst Christi gesprochen werden könne, in der letzten Institutio von 1559 [14]). Gegenüber Gott und seinem ewigen Ratschluss habe der Verdienstbegriff freilich keine Stelle; von unserem menschlichen Standort aus aber müsse es beim Verdienst Christi, bei seinem Lösegeld und seiner Genugtuung sein Verbleiben haben; so verlange es Gottes Wort. Merkwürdig dies Schwanken Calvins! Er trägt den Verdienstgedanken stark auf, — er deutet ihn um und scheint ihn beinahe aufzuheben, — er hält zuletzt doch mit einer gewissen Leidenschaft an ihm fest. Ein kraftvoller Gottesglaube sprach dagegen; Sündenernst und Gnadenbedürfnis sprachen dafür. Calvin kam hier mit sich selbst nicht ins Reine.

In der letzten Institutio erscheint der ganze Stoff der Christologie in sechs Kapiteln [15]). 1. Von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, die notwendig war zur Uebernahme des Mittleramtes (gegen den Lutheraner Osiander wird hier der Satz verfochten, dass in der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit allein der Grund dieser Notwendigkeit ruhte). 2. Von der wahren Natur des menschlichen Fleisches Christi (hier der Kampf gegen die in Täuferkreisen verbreitete These, Christus habe sein Fleisch vom Himmel herabgebracht). 3. Wie die beiden Naturen des Mittlers eine Person ausmachen (mit scharfer Polemik gegen Servet und Genossen, welche die Gottessohnschaft Christi erst von der Geburt im Leib der Maria datieren). 4. Vom dreifachen Amt des Mittlers. 5. Von den Heilstatsachen im Bekenntnis: Tod, Auferstehung, Himmelfahrt. 6. Ob der Verdienstbegriff im strengen und eigentlichen Sinn auf Christus zutreffe.

Unwillkürlich fragt man sich nach der Lektüre dieser Kapitel: wie konnte diese Zusammensetzung theologischer Reflexionen eine wirkliche Christusfreude und Christusliebe

[14]) II, c. XVII.
[15]) II, c. XII—XVII.

erzeugen? Verrät sich darin am Ende eine Schwäche in Calvins eigenem Christusverhältnis? Allein jeder Schluss aus der Magerkeit und Trockenheit der theologischen Sprache von Christus auf Mängel im Herzensverhältnis trifft fehl. Für Calvins Christentum ist der Christusglaube zentral. Erst in Christus, allein in Christus tritt uns der Gott, der durch unsere Sünde unser Feind und Richter geworden ist, als der Gnädige, als der Vater entgegen. Der Schöpfergott wird in Christus und seinem Versöhnungstod unser Erlösergott. Und erst damit kommt Calvins Gotteslehre zu ihrem Ziel. Gerade das Wichtigste von Gott hat uns Christus zu sagen. Nur mit seinem Gott können wir als Kinder in Ehrfurcht und Vertrauen verkehren, ohne ihn stünden wir unter Gottes ewigem Zorn. Insofern ist der Christusglaube das Herz des Calvinismus. Nur dass es ihm leider so gar nicht gelang, mit der Sprache des Herzens davon zu reden! Seine Christuslehre gibt Herz und Gemüt sehr wenig und rechnet fast allein auf den reflektierenden Verstand. Man muss ausserhalb dieses Kapitels zufällig zerstreute Einzelstellen herausgreifen, wenn man Calvins Herzensbegeisterung für Christus vernehmen will. Im ersten Kapitel der ältesten Institutio z. B. sagt er in einfacher Sprache seinen Lesern, welche Wohltat wir Christus verdanken: er schenkt uns die Vergebung der Sünden und bringt uns den Geist Gottes, der uns neuen Mut und Liebe zum Guten ins Herz gibt. An diese einfache Wohltat Christi sollen wir uns halten. Christus bringt uns die Huld des Vaters und den neuen sittlichen Mut; davon leben wir als Christen. Und dazu mag als Ergänzung das Schlusswort in dem Stammbuchblatt für Abraham von Jenkwitz in Wratislaw aus Calvins letztem Lebensjahr dienen: Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.

5. Der Glaube an den heiligen Geist.

Hochtheologisch setzt die Auslegung des dritten Glaubensartikels bei Calvin ein: wir hören vom Geist als der dritten Person der Trinität, wahrem Gott zusammen mit Vater und Sohn, wesensgleich den beiden andern Personen. Freilich, fügt Calvin hinzu, um unerforschliche Geheimnisse

handle es sich da; der praktische Wert bestehe darin, dass wir auf den Geist unser Vertrauen so fest stützen dürfen wie auf Gott selber. Und nun erst steigen wir vom Himmel zur Erde nieder; der Geist wird uns als der einzige Führer zum Vater vorgestellt; alle Gnadengaben des Vaters, ja alles Gute, das es nur gibt, wirkt Gott durch ihn; durch den Geist treibt, erhält, belebt er alles; durch ihn rechtfertigt, heiligt, reinigt er, beruft und zieht er uns zum ewigen Heil. Indem er in uns wohnt, erleuchtet er uns mit seinem Licht und lehrt uns, die ganze Güte Gottes in Christus erkennen; unsere Herzen entzündet er mit Liebe Gottes und des Nächsten und brennt dafür die Fehler unserer sündigen Lust im Herzen aus. All das erleben wir ohne irgend ein Verdienst von uns, aus freier göttlicher Gnade, umsonst. Es ist ja sein Werk, dass wir das Wort des Evangeliums vernehmen dürfen, dass wir es im Glauben annehmen, dass wir jetzt im Glauben stehen. Merkwürdig fremd stehen sich auch in diesem Stück das altchristliche Dogma vom Geist und die lebendige christliche Erfahrung von den Geisteskräften gegenüber, indes beides ist auch bei Luther oft genug äusserlich zusammengeordnet, z. B. gerade im Betbüchlein. An Luthers Katechismen erinnert der Schluss: das Hören des Evangeliums und das Glauben sind die wichtigsten Werke des Geistes; von Bucer dagegen, dem spezifischen Geisttheologen, ist kaum eine deutliche Wirkung zu spüren. In seinem Hauptgedanken ist Calvin jetzt schon erstaunlich sicher und klar: das Heil in Christus macht uns der Geist persönlich zu eigen.

Er glaubte aber in den späteren Ausgaben diesen Zentralgedanken noch schärfer formulieren zu sollen. Daher die lehrreiche Ueberschrift, welche das Lehrstück vom Geist 1559 gewann [16]): «Was von Christus ausgesagt ist, kommt zu uns durch eine geheimnisvolle Wirkung des Geistes.» Christus darf nicht ausser uns bleiben; er muss unser werden und in uns wohnen, und wir müssen in ihn verpflanzt werden. Das geschieht durch den Glauben; die Tatsache aber, dass nur ein Teil der Hörer des Evangeliums jeweilen gläubig werden, heisst uns zum tieferen Grund dringen: zum heiligen Geist. Er ist das Band, durch das Christus uns kraftvoll mit sich

[16]) III, c. 1.

verbindet. Nachdem Calvin dann die neutestamentlichen Titel und Attribute des Geistes dargelegt, schliesst er nochmals mit seinem Leitgedanken: Christus nützt uns nichts, solange wir ihn bloss ausser uns und fern von uns betrachten. Es muss zur lebendigen Gemeinschaft mit ihm kommen, zur Einigung mit ihm, und das bewirkt allein der heilige Geist. Ist doch der Glaube, der uns zunächst mit Christus verbindet, ein übernatürliches Geschenk Gottes, das aus dem Geist entsteht; ohne Erleuchtung des Geistes kein Glaube und kein Besitz Christi.

Wie für Luther und für Zwingli bildet der heilige Geist auch für Calvin den geheimnisvollen Hintergrund seines Gottesglaubens und seiner sittlichen Betätigung, da Gott unmittelbar an und im Menschenherzen arbeitet; er tritt aber nicht als aktuelles Erlebnis ins Bewusstsein. Von wunderbaren Geisterlebnissen in einzelnen bestimmten Augenblicken wüsste Calvin schwerlich zu erzählen; das unterscheidet ihn und seine Mitarbeiter scharf von den eigentlichen Enthusiasten im Täuferlager oder später in den pietistischen Kreisen. Die «glaubten» nicht erst an den Geist, sie erfuhren ihn und wussten sich von ihm getrieben; Calvin dagegen «glaubt» an ihn, ohne dass er ihn direkt erfährt, ja zuweilen redet er von ihm als von einer Denknotwendigkeit, die erklärt, warum die einen Menschen das Evangelium aufnehmen, die andern sich ihm verschliessen. Damit hängt es zusammen, dass er so korrekt biblisch vom Geist redet; aus dem Persönlichen hat er nichts darüber zu sagen. In diesem Sinn war Calvin kein Geistesmensch, allein es liegen hier Schwäche und Stärke ganz nahe beisammen. Er war zu bescheiden, um sich wunderbarer ausserordentlicher Kräfte zu rühmen, und er war reif genug, um Gott da zu verehren, wo er an den meisten Menschen arbeitet, in den Kräften des Vertrauens und der Bruderliebe. Hier empfand er das Geheimnis der Religion.

6. Der Glaube an die Kirche.

Als vierter Glaubensartikel folgt — laut einer von Augustins Encheiridion bis zu Erasmus herabreichenden Tradition — »die heilige katholische Kirche«. Hier sollte Calvin

einst seine Meisterschaft beweisen; vorläufig aber gelang es ihm nicht, über die widerstrebenden Gedanken, die ihm zuströmten, wirklich Herr zu werden.

Calvin beginnt mit einer kurzen Definition der Worte «Kirche», «katholisch», «heilig» [17]). Unter der «Kirche» will er die gesamte Zahl der Erwählten verstehen, Engel und Menschen, Lebende und Tote, Menschen jedes Erdteils, vereinigt zu einer Gesellschaft und einem Volk Gottes, dessen König Christus ist, das einzige Haupt seines Leibes; in ihm sind sie erwählt vor der Weltschöpfung und bestimmt zu seinem Reich. «Katholisch», d. h. «universal», heisst diese Kirche, weil in ihr alle Erwählten in Christus verbunden werden zu einem Leib unter einem Haupte, eins geworden in Glauben, Hoffnung und Liebe, eins im Geist, alle zum ewigen Leben berufen. «Heilig» heisst sie endlich, weil alle durch Gottes Vorsehung Erwählten und zu Gliedern der Kirche Verbundenen vom Herrn geheiligt werden. Neu für uns ist hier die Wucht, mit der auf einmal der Erwählungsgedanke auftritt. Bis dahin hatte die Auslegung des Symbols den Begriff nicht gebracht. Jetzt erscheint er in dem kurzen Abschnitt gleich viermal und bestimmt das ganze Wesen der Kirche. Luther und anfangs auch Zwingli hatten die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen definiert; Calvin erneuert die alte augustinische Definition: die Zahl der Erwählten.

Und so gewaltig bemächtigt sich der Erwählungsgedanke seiner Seele, dass er einen Augenblick die Kirche darüber fast vergisst [18]). Er erklärt das Wesen der göttlichen Erwählung auf Grund der klassischen Stelle des Paulus Röm. 8, 29 f. als die in Berufung, Rechtfertigung und Verherrlichung sich auswirkende Vollziehung des ewigen Ratschlusses Gottes und betont die ausnahmslose Gesetzmässigkeit dieses Geschehens. Dann entschuldigt er die Bibel, dass sie in ihrem Sprachgebrauch sich nur an die offenbare Seite der Erwählung halte und deshalb auch Nicht-Erwählte, in denen Gott seine Kräfte wirkte, zum Volke Gottes zähle und umgekehrt Erwählte noch nicht dazu rechne, weil ihre Berufung noch

[17]) In IV, c. I 2 ff. ist dieser ursprüngliche Text nicht mehr zu erkennen.

[18]) Erster Ansatz zur Praedestinationslehre III, c. XXI f.

nicht offenbar geworden sei. In solchen Fällen habe die Bibel eben nicht «die eine und unwandelbare Vorsehung Gottes» im Auge, sondern beschreibe uns die Kinder Gottes so, wie sie von uns erkannt werden können als die, welche «vom Geist getrieben werden». Weiter folgert er aus seiner Definition: «Kirche = das Volk der Erwählten», dass die wahren Glieder der Kirche niemals verloren gehen können, und begründet das mit der Unwandelbarkeit der Erwählung Gottes und mit dem Schutz Christi, der die ihm übergebenen Glieder unverrückt in seiner Hand bewahrt. Endlich stellt Calvin fest, dass die Kirche Gottes zu allen Zeiten auf Erden vorhanden war und es keine Zeit gab, da Gott nicht seine Gefässe zur Ehre, d. h. seine Erwählten, auf Erden hatte. Soweit reicht die Zeichnung der Idealkirche bei Calvin. Will man ihn verstehen, so muss man den scharfen Gegensatz gegen die römische Kirchenidee im Auge behalten. Für die Katholiken ist Kirche der grosse vom Papst beherrschte Christenstaat, eine sichtbare und greifbare politische Organisation, für Calvin dagegen eine ideale und unsichtbare Grösse, die Zahl der Erwählten. In Bekämpfung dieser Materialisierung der Kirche ist Calvin nahe daran, den Gemeinschaftsgedanken zu zerbrechen und den radikalen religiösen Individualismus zu bekennen. Er will das zwar nicht, er möchte die Idee der kirchlichen Gemeinschaft festhalten und nur von den katholischen Vergröberungen reinigen. Tatsächlich aber löst sich ihm die Kirche in ihre Atome, die einzelnen Erwählten, auf und muss er selbst hervorheben, dass solche Erwählte vielfach noch nicht in der kirchlichen Gemeinschaft, umgekehrt dagegen viele Glieder der kirchlichen Gemeinschaft nicht Erwählte sind. Dass er dabei nicht den biblischen Kirchenbegriff für sich hat, empfindet er selbst; aber er entschuldigt nicht sich, sondern die Bibel, die aus Akkommodation an unsere Schwachheit auf die saubere Durchführung seines Kirchenbegriffs verzichtet habe. Das alles ist ein Ausfluss seines schroffen Gegensatzes zur römischen Kirche und zugleich eines gewissen theoretischen Doktrinarismus.

Praktisch wird Calvins Kirchenbegriff erst bei der Frage: «wer gehört zu dieser Kirche der Erwählten? woran

haben wir die Zeichen der Erwählung [19])?» Wir sollen, erklärt er, so an die Kirche glauben, dass wir fest davon überzeugt sind, wir selbst gehören zu dieser Kirche und gehen mit allen Erwählten dem ewigen Heil entgegen. Aber diese persönliche Erwählungsgewissheit gründet sich nicht auf unsere Kenntnis des verborgenen Ratschlusses Gottes, sondern auf die offenbare Verheissung, dass Gott alle an seinen Sohn Gläubigen für seine Kinder erkennen wird. In Christus steht unser Heil fest. Er wird unser, wenn wir im Glauben bei ihm allein Leben und Seligkeit suchen und dessen gewiss sind, dass er uns nicht verlässt. Wer, mit Christus nicht zufrieden, das Geheimnis der göttlichen Majestät ergründen möchte, zieht sich Gottes Zorn zu und wird von Gottes Glorie erdrückt. In Christus hat uns ja Gott erwählt, also gehören wir zu den Erwählten und zur Kirche, wenn wir mit Christus Gemeinschaft halten und in seinem Wort den wahren unveränderlichen Gotteswillen gegen uns ergreifen. Besitzen wir Christus im Glauben, dann dürfen wir mit Sicherheit schliessen, dass, wie er Gottes lieber Sohn ist, so auch wir in ihm zu Gottes Kindern und Teilhabern des ewigen Reiches erwählt sind. Nur der Glaube an die Kirche hat Wert, der den Glauben an die persönliche Zugehörigkeit zu ihr einschliesst. Es fällt auf, wie stark Luther in diesem Abschnitt Calvins Gedanken beherrscht hat. Die Warnung, über den ewigen Erwählungsratschluss Gottes nicht nachzusinnen, und die getroste Verankerung des Erwählungsbewusstseins in der gläubigen Gemeinschaft mit Christus und seinem Wort stammen aus dem Herzen Luthers.

Aber wie steht's mit den andern? Können wir entscheiden, wer zur Kirche gehört und erwählt ist? Calvins erste Antwort ist ein schroffes Nein! Ein solches Unterscheiden und Richten der Menschen ist Gottes Praerogative, nicht unsere Sache. Tägliche Erfahrung zeigt uns, dass die Allerverworfensten wieder zurecht kommen und sicher Stehende fallen. Nur Gottes Augen schauen, wer bis zum Ende beharren wird. Dagegen darf man sich nicht auf die Absolutionsvollmacht der Diener am Wort berufen, als habe

[19]) Erster Ansatz des Kapitels III, XXIV von der Gewissheit der Erwählung.

Gott mit menschlichem «Binden und Lösen» sein himmlisches Urteil verbunden und könnten wir daraus entnehmen, wer zur Kirche gehört, wer nicht. Calvin deutet nach Zwinglis Vorgang das Jesuswort vom «Binden und Lösen» auf die Wirkung des von Menschen gepredigten Evangeliums auf empfängliche und unempfängliche Gemüter; wer dem Evangelium glaubt, der wird im Himmel bei Gott gelöst.

Scheint es somit, als stehe uns gar kein Urteil zu über die Zugehörigkeit anderer Menschen zur Kirche, so kommt die Bibel uns dennoch entgegen, indem sie uns gewisse Merkmale nennt, an Hand derer wir Erwählte und Verworfene unterscheiden können [20]). Solche Merkmale (notae ecclesiae) sind: «das Glaubensbekenntnis, das Beispiel des Wandels, die Teilnahme an den Sakramenten als äusseres Bekenntnis zu dem gleichen Gott und Christus.» Mit dem «vorbildlichen Wandel» will Calvin nicht Vollkommenheit zum Merkmal eines Christenmenschen erheben; «hier sieht man keinen Vollkommenen»; Unvollkommenheit gehört zum irdischen Christenstand. Aber er meint damit mindestens ein Missfallen des Christen an seinen Fehlern und ein Streben nach Besserung. Wo nun diese drei Merkmale zutreffen, da dürfen wir nach der Bibel urteilen, dass «Erwählte Gottes, Kinder Gottes, ein Volk Gottes, eine Kirche Gottes» vorhanden seien. Menschen dagegen, die unser Glaubensbekenntnis nicht teilen, oder die nur mit den Lippen Gott bekennen, mit den Werken ihn verleugnen, zumal offene Verbrecher und Bösewichter, die «halten wir nicht für Glieder der Kirche für die Gegenwart».

Damit gelangt Calvin zum Postulat des kirchlichen Bannes für lasterhafte Mitglieder der christlichen Gemeinde [21]). Er rechtfertigt den Kirchenbann mit drei Gründen: 1. die Schändung Gottes und seiner heiligen Kirche durch die Duldung solcher Menschen; 2. die Bewahrung anderer vor dem bösen Beispiel; 3. die Möglichkeit, die Fehlenden selbst damit zur Reue und Besserung zu führen. Tritt er somit für Recht und Pflicht ein, bösartige Kirchgenossen auf Zeit von der Kirche auszuschliessen, so verwahrt er sich sofort in einem grösseren

[20]) Ansatz von IV, c. I 8 ff.
[21]) Keimzelle von IV, c. XII.

Exkurs gegen das Missverständnis, man wolle damit in Gottes Urteil eingreifen und die Gebannten etwa von der Erwählung ausschliessen. Mit allem Nachdruck redet er der Vorsicht, der Geduld, der Milde und Liebe im Urteil über andere Christen das Wort. Der Kirchenbann darf durchaus niemand die Hoffnung auf seine Seligkeit nehmen, und es ist sogar Pflicht der Kirchgenossen, kein Mittel der Liebe ungebraucht zu lassen, um die Gebannten wieder zurückzuführen zur christlichen Gemeinschaft. Nicht nur mit solchen Christen sollte man so verfahren, sondern auch mit Türken und Sarazenen und den übrigen Feinden der wahren Religion; «so wenig sind jene Methoden gut zu heissen, mit denen viele bis heute es unternommen haben, sie zu unserem Glauben zu zwingen, indem sie ihnen Wasser und Feuer und die allen gemeinsamen Elemente versagen, alle Pflichten der Menschlichkeit ihnen verweigern, ja mit Eisen und Waffen sie verfolgen». Erasmus und Luther dürften Pate gestanden haben über diesem herrlichen Zeugnis christlicher Menschlichkeit im Munde Calvins [22]).

Ueberraschend ist aber die Fortsetzung. Mit der Wendung «obschon wir, da uns Gottes Urteil so ungewiss ist, über die einzelnen nicht urteilen können, ob sie zur Kirche gehören oder nicht» stellt Calvin zum zweitenmal Merkmale auf, an denen das Dasein der Kirche erkannt werden darf: «wo das Wort Gottes lauter gepredigt und gehört wird, und wo die Sakramente nach der Einsetzung Christi verwaltet werden». Ein gewisseres Zeichen kann es nicht geben, solange die Kirche überhaupt unsichtbar und darum Glaubensgegenstand ist. Sie fällt eben nicht, wie die Katholiken meinen, unter die Sinne oder lässt sich räumlich abgrenzen oder hängt an einem bestimmten Sitz.

Er schliesst daran die Erklärung des Ausdrucks «Gemeinschaft der Heiligen», der uns lehre, wie beschaffen die Kirche sei, an die wir glauben. Calvin deutet sich die «Gemeinschaft der Heiligen» als Gemeinschaft an allen Gütern und Gaben, die jeder einzelne von Gott bekommt und in

[22]) Diese Stelle zitierten gegen Calvin die Vorkämpfer der Toleranz in der berühmten Schrift De Haereticis an sint persequendi 1554.

den Dienst des Ganzen stellt. Natürlich soll damit das Eigentum nicht aufgehoben sein; das ist notwendig für dies Weltleben, und der Staat sorgt dafür. Aber was Gott dem einzelnen gibt, daran sollen alle teilhaben als Glieder eines Leibes; ist doch die katholische Kirche Christi mystischer Leib [23]).

Wenn in der ganzen Institutio kaum eine Partie so sehr der Klarheit und Einheitlichkeit entbehrt wie die eben skizzierte Lehre von den Merkmalen der Kirche, so kommt dies daher, dass Calvin eine selbständige Stellung zu diesen doch nur in der Praxis entwirrbaren Fragen noch nicht gefunden hat und sich daher bald von dieser, bald von jener Autorität treiben lässt. Der Schluss seiner Ausführung ist rein lutherisch: lautere Predigt des Wortes Gottes und rechte Sakramentsverwaltung die Merkmale der Kirche; auch die Auslegung der Communio sanctorum lehnt sich an Luthers Betbüchlein an. Die Ausführungen am Anfang dagegen sind deutlich in reformiertem Geist geschrieben; das Glaubensbekenntnis und die Teilnahme an den Sakramenten erhebt Zwingli gelegentlich zum Kriterium der Kirche, während Bucer sich für ihre Heiligkeit und den Bann wehrt und zur Begründung des Bannes fast wörtlich Calvins Argumente vorausnimmt. Allerdings ist die Fragestellung am Eingang und am Schluss nicht ganz dieselbe; zuerst will Calvin feststellen, an welchen Merkmalen wir den einzelnen Kirchgenossen erkennen können, hernach handelt er allgemein von den Merkmalen der Kirche. Aber er hat es ja selbst empfunden, dass es sich im Grund um ein und dieselbe Frage handelt, und deshalb schon für die zweite Ausgabe seines Buches beide Antworten zusammengefügt. Der letzte Grund dieses Schwankens zwischen lutherischen und reformierten Kirchengedanken dürfte freilich auch hier in verschiedenen Tendenzen von Calvins Seele liegen; die Merkmale der Kirche Luthers befriedigen seinen Idealismus nicht, er vermisst dabei die Heiligkeit der Kirchgenossen und stellt deshalb jetzt schon die Forderung der Kirchendisziplin auf. Anderseits ist er von der fortdauernden Unvollkommenheit des Christen-

[23]) Vgl. IV, c. I 3.

lebens so tief durchdrungen, dass er sich den Rückzug auf die objektiven Kriterien der Kirche im Sinn Luthers offen halten muss. Daraus wird sich die merkwürdige Addition innerlich erklären. Eine starke innere Gegensätzlichkeit besteht aber auch zwischen Calvins idealem Kirchenbegriff: die Zahl der Erwählten, und seinem Bestreben, greifbare Merkmale für unser Urteil aufzustellen. Er muss diese Spannung empfunden haben, darum reserviert er die klare Erkenntnis der Erwählten Gott, und darum warnt er davor, den Ausschluss aus der Kirche durch den Bann mit dem Ausschluss von der Erwählung zu verwechseln. Urteil Gottes und Urteil der Menschen können weit auseinandergehen. Um so auffallender ist es, dass er trotzdem jene drei genannten Merkmale auch zur Feststellung der Erwählten von unserer Seite verwendet wissen will. Er schreibt zwar so vorsichtig: «Erwählte und Glieder der Kirche», «Erwählte, Kinder Gottes, Volk Gottes, Kirche Gottes», wodurch er dem Begriff «Erwählte» seinen scharfen Sinn nimmt, und er fügt der Vorsicht halber hinzu: diese Feststellung soll nach dem Urteil der Liebe verfahren. Aber es bedeutet schon einen Sturz aus der reinen Idealität, wenn Erwählte an einem so relativen und schwankenden Massstab erkannt werden sollen. Alles das erklärt sich daraus, dass Calvin gleichzeitig drei Kirchenbegriffe in seiner Seele trägt, von denen jeder ihm etwas zu sagen hat: die unsichtbare Idealkirche der Erwählten, die sichtbare Glaubenskirche mit den Zeichen von Wort und Sakrament und die Heiligkeitskirche mit dem relativen Massstab des unanstössigen Lebenswandels und der Praxis des Banns zur Entfernung der Aergernisse. Augustin (d. h. der Praedestinatianer), Luther, die oberdeutschen Reformatoren streiten sich um seine Seele. Das Ergebnis kann nicht anders als widerspruchsvoll sein. Calvin ist erst auf dem Weg zur Klarheit in dieser Frage.

Die paar Jahre kirchlicher Arbeit zwischen der ersten und der zweiten Institutio genügten, um seinem ganzen Denken eine entschiedene Wendung von der unsichtbaren Idealkirche zur sichtbaren Kirchengemeinschaft zu geben. Verweilt er das erstemal in der Schwebe zwischen Himmel und Erde, so steht er diesmal mit beiden Füssen auf der Erde fest.

1. Das erste, was in die Augen springt, ist der neue Enthusiasmus, mit dem Calvin jetzt für den religiösen Wert der Kirche, für ihre Heilsnotwendigkeit eintritt [24]). Wollen wir zur Wiedergeburt des ewigen Lebens gelangen, so müssen wir notwendig im Mutterschoss der Kirche empfangen werden. »Ist doch die Kirche unser aller Mutter, bei der Gott alle Schätze seiner Gnade deponiert haben wollte, damit sie durch ihre Treue erhalten und durch ihren Dienst verwaltet würden. Wenn wir daher wollen, dass uns der Eingang ins Reich Gottes geöffnet werde, so müssen wir die Kirche im Glauben ergreifen, nicht bloss theoretisch, sondern praktisch und persönlich, durch die Ueberzeugung, wir selbst seien der kirchlichen Einheit wahrhaftig eingepflanzt. Denn wenn wir nicht mit Christus, unserem Haupte, durch die Kirche (als die Verbindung aller seiner Glieder untereinander) verbunden sind, können wir nicht auf das himmlische Erbe hoffen, weil nach der Schrift ausser der Einheit der Kirche kein Heil ist.» Und an späterer Stelle: «Es ist wahrlich nichts Geringes, wenn wir uns in die Einheit der Kirche aufgenommen wissen: ist sie doch von Gott erwählt und ausgesondert, Christi Leib und Fülle, Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit, ewige Wohnung des lebendigen Gottes.» Wer zur Kirche gehört, dessen Seligkeit stützt sich auf gewisse und feste Stützen: auf Gottes ewige Erwählung und auf Christi unerschütterliche Festigkeit (so hatte Calvin schon 1536 geschrieben) sowie auf den Besitz der Wahrheit und auf die Verheissung von Gottes ewiger Gegenwart in seinem Jerusalem. «Soviel vermag die Teilnahme an der Kirche, dass sie uns in Gottes Gemeinschaft festhält. Welcher Trost liegt allein schon im Namen «Gemeinschaft!» Uns gehört alles, was der Herr seinen und unsern Gliedern schenkt, und so wird durch alles, was die andern Gutes haben, unsere Hoffnung bekräftigt.» Das klingt doch wesentlich anders als der Text der ersten Institutio. Damals wurde Calvin durch den Gegensatz gegen das römische Kirchenwesen so stark in die Richtung des religiösen Individualismus gedrängt, dass er vor jeder religiösen Ueberschätzung der Kirche warnen

[24]) Grundlage von IV, c. I 1 f.

zu müssen glaubte: zu den Erwählten Gottes gehören und ein Glied des Kirchenvolkes sein, ist nicht von ferne dasselbe. Nun, das Wahre am religiösen Individualismus hat er auch jetzt nicht preisgegeben; gerade die Institutio von 1539 bringt ja zum erstenmal die Lehre von der Erwählung in schroffster Konsequenz. Aber gerade weil Calvin das Heil des einzelnen so unbedingt auf den Erwählungsratschluss Gottes gründete, auf Gottes Gnade allein, eben darum durfte er jetzt mit Begeisterung der Kirche ihren Wert als Mittel im göttlichen Heilsplan zuerkennen, frei von aller Gefahr, damit die souveräne Gnade Gottes zu verkürzen. Er erneuert nach Luthers Vorgang die uralte katholische Bekenntnissprache: die Kirche die Mutter aller Gläubigen und ausser der Kirche kein Heil! Dadurch trennt er sich scharf von Zwingli und dessen oberdeutschen Freunden, die das Heil des einzelnen allein auf Erwählung und Besitz des Geistes gegründet und der Kirche jeden Heilswert abgesprochen hatten; sie waren ja praktisch Kirchenmänner gewesen so gut als Luther und jetzt Calvin, hatten ihre Kirchgemeinden in Lehre, Kultus und Verfassung organisiert, ihre kirchlichen Einrichtungen verteidigt und selbst alle Funktionen eines Kirchenmannes ausgeübt, aber theoretisch hatte ein Zwingli jeden Heilswert der Sakramente geleugnet und edeln und frommen Heiden fröhlich den Himmel geöffnet. Calvin dagegen fand wieder die Einheit des theoretischen Denkens mit dem praktischen Wirken; er fasste seine kirchliche Arbeit als Hilfsdienst für die Seligkeit auf und ist darin Pauliner und Christ des Neuen Testamentes, während Zwingli unter dem Banne humanistischer und überhaupt moderner Ideen stand.

2. Calvin unterscheidet jetzt klar zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche (unklare Wendungen der ersten Ausgabe, wie «Erwählte, Kinder Gottes, Volk Gottes», verschwinden ganz) und er schliesst sich hinsichtlich der Merkmale der sichtbaren Kirche entschieden Luther an. Es handelt sich um die Frage: Soll die sichtbare Kirche Gottes als Heiligkeitskirche oder als Glaubenskirche verstanden werden? Dass Calvins Herz zur Heiligkeitskirche neigte, wird man nicht bezweifeln können; die ganze Geschichte

des Calvinismus mit ihren Kämpfen für die rechte Kirchenzucht beweist es zur Genüge. Aber man beachte nur, wie vorsichtig er das Wort «heilige Kirche» im Symbol erklärt![25] Man soll das Mass der Heiligkeit der Kirche auf Erden richtig einschätzen. Wer nur eine vollkommene Kirche gelten lassen will, ist in Gefahr, keine gelten zu lassen. Gewiss hat sich Christus für die Kirche hingegeben zu ihrer Heiligung, um sie als schöne Braut ohne Flecken und Runzeln zu haben; nichtsdestoweniger ist auch das wahr, dass der Herr täglich an der Arbeit ist, ihre Runzeln zu glätten und ihre Flecken auszuwischen. Daraus folgt, dass ihre Heiligkeit noch nicht vollendet ist. Sie heisst also in dem Sinne «heilig», dass sie täglich fortschreiten soll, aber noch nicht vollkommen ist. Darum sind die Bibelworte vom «heiligen Jerusalem» und «heiligen Tempel» nüchtern auszulegen. «Heiligkeit» bedeutet nicht, dass kein Flecken an den Gliedern der Kirche haftet, sondern dass ihnen, weil sie doch mit ganzem Eifer nach Heiligkeit streben, die Reinheit, die sie noch nicht vollkommen erreicht haben, durch Gottes Güte zugeschrieben wird. In diesem Sinne ist es zu verstehen, dass Gott seit Beginn der Geschichte immer seine Kirche auf Erden gehabt habe; Gott hat sein Werk der Heiligung niemals unterbrochen, zugleich aber immer an den unvollkommenen Menschen Barmherzigkeit geübt. Wer spürt aus solchen Worten Calvins hohes Heiligkeitsideal nicht heraus? Und doch enthalten sie den Verzicht, einen Heiligkeitsmassstab für die Kirche aufzustellen.

Die Frage kehrt wieder: An welchen Zeichen können wir Menschen erkennen, dass Kirche Gottes vorhanden ist?[26] Wir sollen, schreibt Calvin diesmal, «diejenigen für Kinder Gottes halten, die im Glaubensbekenntnis, im Lebenswandel, in der Teilnahme an den Sakramenten einen Gott und Christus mit uns bekennen. . . . . Denn wo immer das Wort Gottes lauter gepredigt und gehört wird und wo die Sakramente nach Christi Einsetzung verwaltet werden, da dürfen wir gar nicht zweifeln, dass eine Kirche Gottes vorhanden ist.» Gegenüber den einzelnen Menschen empfiehlt sich Zu-

[25] IV, c. I 17.
[26] IV, c. I 8 ff.

rückhaltung im Urteil; wir müssen auch solche als Brüder und Gläubige behandeln, die wir von uns aus nicht als Glieder der Kirche approbieren und des Umgangs der Frommen nicht für würdig halten würden, solange sie eben äusserlich zum Volke Gottes gehören. Kirchgemeinden dagegen sollen wir überall da anerkennen, wo der Dienst am Wort und die Verwaltung der Sakramente in Ehren gehalten wird. Warum? weil nach Calvins Ueberzeugung das Wort Gottes nicht wirklich aufgenommen wird und festen Sitz findet, ohne dass es auch seine Kraft an Menschenherzen bewährt. Darum soll überall da, wo diese Bedingung erfüllt ist, eine «Kirche Gottes» von uns erkannt werden und besteht kein Recht für den einzelnen zum Austritt aus der Kirche. Wundervoll sieht man bei solchen Worten in das innere Ringen Calvins hinein. Ihn persönlich lässt das Heiligkeitsideal nicht los: zum rechten Christen gehört der rechte Lebenswandel; wo der fehlt, da drängt es ihn innerlich zum Absprechen des Christennamens, zum Abbruch des persönlichen Verkehrs. Allein die Konsequenz dieses Rigorismus wäre die Sekte, wäre ein Sichvergreifen des Menschen im Urteil, das Gott gehört, wäre vor allem ein Unglaube an die Kraft des im Verborgenen schaffenden Wortes Gottes. Darum muss es bei den Kriterien der Kirche Gottes bleiben, die Luther aufgestellt hat: Wort Gottes und Sakrament. Der Enthusiasmus für das heilige Christenleben hat sich zu beugen unter den Glauben, dass, wo Jesus verkündet wird, Gott auch arbeitet an den Menschen. Ein Ergebnis, dessen sich Calvin nicht zu schämen hat.

3. Die Kirche ist notwendig für jeden, der selig werden will — die Kirche ist nur da, wo die rechten Zeichen der Kirche sind —, durch diese zwei Gedanken gewinnt Calvin Klarheit in der Frage nach Recht oder Unrecht der Separation. «Gott legt der Gemeinschaft mit seiner Kirche solchen Wert bei, dass er jeden, der sich von ihr trennt, für einen Ueberläufer und Verräter hält» und Verletzung der Autorität der Kirche als gleichbedeutend mit der Verletzung seiner Autorität beurteilt. Zwei Gefahren sind darum scharf ins Auge zu fassen: die Gefahr, dass man nicht mehr zu unterscheiden weiss, was Kirche Gottes im wahren und echten

Sinn ist, und die Verderbnis ihrer wahren Kennzeichen sich ruhig gefallen lässt, und die Gefahr, dass man das Kind mit dem Bade ausschüttet und der Kirche, auch der Kirche mit den rechten göttlichen Merkmalen, den Abschied gibt. Beiden Gefahren, meint Calvin, zu entrinnen, ist nicht schwer wenn man sich an den rechten Prüfstein hält: Wort Gottes und Sakrament, und von hier aus zwischen wahrer und falscher Kirche richtig unterscheidet.

Man erinnere sich zum Verständnis dieses Abschnittes der schwierigen Situation der Reformatoren und Calvins ganz besonders. Sie alle hatten mit ihrer Kirche gebrochen und verlangten nun Respekt vor den eigenen neuen Kirchen. Für Luther und für Zwingli lag die Sache insofern einfach, als es ihnen gelang, mit Staatsschutz und Staatshilfe ihre katholischen Kirchen in evangelische zu verwandeln, ohne dass es je zu einem Verlassen der alten Kirche kam. Calvin dagegen kam aus Frankreich, wo Staat und Kirche sich der Reform widersetzten, und wo die Zuwendung des einzelnen zum Evangelium der Reformation jedesmal ein wirkliches «Verlassen seiner Kirche» bedeutete. Man kehrte der Kirche des Antichrists den Rücken und wurde entweder kirchenlos oder schloss sich einer heimlichen evangelischen Gemeinschaft an. Erst in Basel und dann in Genf trat Calvin einer organisierten evangelischen Kirche bei. Nun musste er aber erleben, dass gegen diese neuen evangelischen Kirchen von Seiten der Täufer dieselbe Anklage auf antichristliches Wesen erhoben und mit aller Entschiedenheit die Forderung des Bruchs mit ihr gestellt wurde. Dazu kam ferner, dass die Kirche von Genf durch ihre Vertreibung Farels und Calvins ebenfalls einen antichristlichen Geist zu bekunden schien und dadurch die Farelfreunde in Genf veranlasste, an Trennung von ihr zu denken. Infolgedessen sah sich Calvin genötigt, stetsfort nach zwei Seiten Front zu machen und für die einen Freunde die Trennung von ihrer Kirche, für die andern gerade umgekehrt das Ausharren in der Kirche als Pflicht hinzustellen.

Er behandelt im folgenden das heikle Thema, ob und wie weit Mängel in einer Kirche vorhanden sein können, die den Austritt aus ihr doch nicht entschuldigen. Zuerst be-

spricht er die Mängel auf dem Gebiet der Lehre [27]). Nicht alle Punkte der wahren Lehre sind von gleicher Wichtigkeit. Gewisse Punkte sind so notwendig zu kennen, dass sie für alle fest und zweifellos sein müssen wie Gesetze der Religion. So z. B. die Einheit Gottes, die Gottheit und Gottessohnschaft Christi, das Heil aus Gottes Gnade allein. Andere Punkte mögen unter den Kirchen streitig sein, ohne die Einheit des Glaubens aufzuheben, z. B. wenn die eine Kirche glaubt, die Seelen eilen beim Verlassen der Körper in den Himmel, eine andere dagegen über den Ort nichts auszumachen wagt, sondern nur festhält, dass sie auf alle Fälle Gott leben. Calvin beruft sich auf Paulus (Phil. 3, 15) dafür, dass eine Meinungsverschiedenheit über solche nicht durchaus notwendige Punkte kein Grund zur Trennung unter den Christen sein soll. Gewiss ist Uebereinstimmung unser Ziel; aber «da es niemand gibt, der nicht von irgendeinem Wölklein der Unwissenheit getrübt ist, haben wir nur die Wahl, entweder keine Kirche gelten zu lassen oder etwas von Täuschung zu ertragen in solchen Dingen, die ohne Verletzung des Kerns der Religion und ohne Gefahr für unsere Seligkeit nicht gewusst werden können». Irrtümern freilich, auch den kleinsten unter ihnen, möchte Calvin kein Anwalt sein; er kämpft nur dagegen, dass man um kleiner Meinungsverschiedenheiten willen eine Kirche verlässt, in der die rechte evangelische Lehre gelehrt und die Sakramente richtig verwaltet werden. Die Pflicht der Verbesserung der Mängel stellt er dabei ausdrücklich fest und geht unter dem Einfluss des Paulus (1. Kor. 14, 30) sogar bis zu dem erfreulichen Zugeständnis, dass «die einzelnen Glieder der Kirche — offenbar auch die Laien — nach dem Mass der ihnen verliehenen Gnade an der öffentlichen Erbauung mitarbeiten sollen», freilich »anständig und in Ordnung», ohne Abkehr von der kirchlichen Gemeinschaft und ohne Störung der kirchlichen Zucht. Wie weit ist dieser Calvin doch entfernt von dem späteren starren Orthodoxismus der meisten protestantischen Kirchen! Er weiss noch etwas vom Unterschied von Haupt- und Nebensachen und anerkennt sogar

[27]) IV, c. 1 12.

eine Pflicht zum Fortschreiten und Verbessern, nicht nur für die Theologen, sondern für jedes Glied der Kirche. Freilich, man wird Calvins Weitherzigkeit nicht überschätzen dürfen; sie gilt bloss für kleine Meinungsverschiedenheiten. Für das Ganze der christlichen Lehre trat er mit unerhörter Strenge ein.

Dagegen verlangt er weit mehr Nachsicht für die Unvollkommenheit des Lebens innerhalb einer christlichen Gemeinde [28]). Hinter den Idealen einer vollkommenen Heiligkeit lauert in Calvins Augen Satan, der durch dies überspannte Vollkommenheitsideal die Christen von der Kirche Gottes zu trennen sucht. Calvin denkt zuerst an die alten Donatisten und heutigen Täufer, die in ihrem Heiligkeitseifer jeder Gemeinschaft den Rücken kehren, an der sie etwas Menschliches entdecken. Aber er kennt ausserdem rechtgläubige Christen, die nicht aus Hochmut, sondern «aus Eifer für Gerechtigkeit» an der Kirche irre werden. Es ärgert sie in tiefster Seele, wenn der Verkündigung der christlichen Lehre gar keine Früchte im Leben entsprechen, mit Recht, sagt Calvin; «wir geben in diesem traurigen Jahrhundert solchem Anstoss nur zu viel Stoff». Aber, fügt er bezeichnenderweise hinzu, die Leute sollten «mehr Mass halten in ihrer Verärgerung»; «wo Gott Milde fordert, überlassen sie sich ganz einer masslosen Strenge». Weil sie meinen, es sei da keine Kirche, wo nicht echte Reinheit und Unbescholtenheit des Lebenswandels herrscht, treten sie aus Hass der Laster aus der rechtmässigen Kirche aus in der Meinung, sie sondern sich nur aus der Gemeinschaft der Gottlosen. Sie geben vor, die Kirche Christi sei ja heilig, vergessen aber dabei die Gleichnisse vom Fischfang der guten und faulen Fische und vom Unkraut im Acker mit dem Bescheid des Herrn, man solle es wachsen lassen bis zum jüngsten Gericht. Aber, heisst es, «es ist doch unerträglich, wenn die Seuche der Laster sich derart ausbreitet!» Calvin heisst die Eiferer für die reine Kirche mit ihm ins apostolische Zeitalter zurückschauen, wie sah es denn eigentlich aus in der Gemeinde von Korinth? wie in Galatien? wobei er selbst nicht umhin kann, zuzugestehen, dass die Gemeinde von Korinth sogar Leugner der

[28]) IV, c. I 13 f.

Auferstehung unter ihren Mitgliedern zählte. Hier lässt sich einmal mit Händen greifen, was der wirkliche Bibelforscher und Kenner der Geschichte voraus hat vor dem Bibelschwärmer und Sektierer. Calvin hat seine Bibel ehrlich gelesen; er hat sich auch hier nichts vorgemacht. Darum bleibt er gesund, menschlich, weitherzig, er, der selber im Grund fast verzehrt wurde von eben diesem «Eifer für die Gerechtigkeit». Calvins Arbeit ging aus einem gebändigten Enthusiasmus hervor, und mit beigetragen zur Bändigung hatte die Kenntnis der Bibel, der geschichtlich verstandenen Bibel. Deshalb schliesst er mit einer für alle Eiferer beherzigenswertenWarnung. Er gibt ihnen zu bedenken, dass unter einer grossen Menge von blossen Namenchristen immer auch eine Anzahl wahrhaft Unschuldiger und Heiliger vorhanden seien, die freilich nur Gott sieht; wir kennen sie zufällig nicht. Ferner dass unter den sündigen Menschen viele seien, die sich gar nicht gefallen in ihren Fehlern und die mit Ernst nach grösserer Reinheit streben. Auch dies, dass man nicht auf Grund eines Fehltritts über einen Menschen urteilen dürfe; sind doch die Heiligsten zu Zeiten tief gefallen! Endlich dass für die Sammlung der Kirche der Dienst am Wort und die Teilnahme an den Sakramenten von viel zu grosser Bedeutung sei, als dass durch dieSchuld einzelner ihre ganzeKraft dahinsinke. Letztlich gelte uns Gottes Urteil über die Kirche mehr als der Menschen Urteil. Da keiner der Reformatoren so mächtig wie Calvin vom Ideal der heiligen Kirche ergriffen war, dürfen wir in diesen Ausführungen einen Blick tun in die geistigen Kräfte, die ihm selbst das Ausharren in den schweren Verhältnissen möglich machten.

Freilich alles hat seine Grenze, auch die Toleranz der ethischen Unvollkommenheit. Nur schon die Sorge, dass die Fäulnis einzelner Glieder nicht den ganzen Leib anstecke, zwingt zu Gegenmassregeln gegen das Böse innerhalb der christlichen Kirche. Damit lenkt Calvin über zu den Gedanken über Recht und Schranken des Bannes aus der ersten Institutio, deren Text er hier wiederholt. Er erklärt nur noch deutlicher als das erstemal solche Kirchenzucht als eine von Gott der Kirche verliehene Gerichtsbarkeit, ohne die nach seiner Ueberzeugung die Kirchen nicht lange bestehen können.

Und er verweilt ausführlicher als das erstemal bei der Begründung des Kirchenbanns als einer Notwendigkeit für die Ehre Christi, für die Bewahrung der andern Kirchgenossen und für das Seelenheil der Gebannten selbst, wobei er die Beispiele biblischer Kirchenzucht aus dem zweiten Thessalonicherbrief und dem ersten Korintherbrief geschickt verwertet, von den Worten Jesu dagegen, wie schon früher, nur die Stelle Matth. 18, nicht dagegen Matth. 16, als massgebend für den Kirchenbann gelten lassen will. Indem er dann schliesslich vor einem unmenschlichen Verhalten gegenüber den Exkommunizierten warnt, bleibt er diesmal strikte bei seinem Thema und versagt sich den Exkurs der ersten Institutio über die Pflicht der Humanität auch gegenüber Sarazenen und Türken und gegenüber allen Feinden Gottes, jenen wundervollen Beleg für Calvins Humanität, dessen Verschwinden von jetzt an wir nicht genug beklagen können. Er schliesst jedoch seine Ausführung über den Kirchenbann mit der energischen Warnung, aus der Kirchenzucht keine Henkersarbeit zu machen.

Soweit hatte Calvin den Kampf gegen die evangelische Linke geführt, gegen die Extremen unter seinen Freunden, die an der evangelischen Kirche wegen ihrer Unvollkommenheit irre zu werden im Begriffe standen. Nun wendet er sich noch kurz nach rechts und hält Abrechnung mit der Papstkirche, der er selbst den Rücken gekehrt hatte [29]). Wo Verderbnis der Lehre und Verfall der Sakramente eingerissen sind, da folgt mit Gewissheit der Untergang der Kirche. Eben das aber ist die Lage unter dem Papsttum. Statt des Dienstes am Wort ein verkehrter Unterricht voll Lügen; statt des Herrenmahls die Messe als schimpflichste Gotteslästerung; der Gottesdienst durch einen unerträglichen Haufen von Superstitionen entstellt; die Lehre ganz begraben und verbannt; die öffentlichen Versammlungen Schulen des Götzendienstes und der Gottlosigkeit! «Wer sich von einer so verderblichen Gemeinschaft trennt, der riskiert nicht, sich von der Kirche Christi loszureissen. Die kirchliche Gemeinschaft ist nicht in der Absicht gegründet, damit sie ein Band sei,

[29]) Ansatz von IV, c. IX 2, 7, 10 ff.

durch das wir in Götzendienst, Gottlosigkeit, Unwissenheit und alle Arten des Bösen verstrickt würden, sondern durch das wir vielmehr in der Furcht Gottes und im Gehorsam der Wahrheit festgehalten werden sollen.» Um seine Stellung zur katholischen Kirche aus der Bibel zu begründen, greift Calvin ins Alte Testament und erinnert an den Zustand der israelitischen Kirche in der Zeit der Könige. Da findet er das gleiche Verlassen des Gesetzes Gottes und den gleichen Abfall zu Götzendienst und Aberglauben wie in der katholischen Kirche der Gegenwart. Kirche Gottes im wahren Sinn war nicht mehr vorhanden, einzig noch Ueberreste und Spuren der einstigen Kirche: der Bund Gottes, die Beschneidung, Priester und Propheten. Genau so verhält es sich mit der katholischen Kirche der Gegenwart. Es sind nicht mehr Kirchen Gottes im wahren Sinn vorhanden; die rechten Zeichen der Kirche Gottes sind ausgetilgt, der Antichrist regiert in Babylon. Spuren der Kirche hat Gott auch hier noch erhalten: den Bund Gottes, die Taufe; aber das ist so wenig, dass für den rechten Christen der Austritt aus dieser Kirche als Pflicht erscheint.

Das ist Calvins neue Lehre von der Kirche. Der Hauptunterschied gegenüber früher ist der: Calvin hat sich ganz auf den Boden der Erfahrung gestellt; er lässt die Idealkirche der Erwählten zurücktreten und verweilt ausschliesslich bei der sichtbaren Kirche, deren «Heiligkeit» erst im Werden ist, an der viel Unvollkommenheit von einem ernsten Christen ertragen werden muss, und die dennoch die Kirche Gottes ist, die Mutter der Gläubigen, und ausser ihr kein Heil. Das ist das Merkwürdige an Calvins Gedanken über die Kirche: auf der einen Seite ihre religiöse Hochschätzung, auf der andern Seite die nüchterne und gründlich ehrliche Zeichnung ihrer Mängel. Nur beides zusammen ergibt den wahren Calvin mit seiner Kirchenbegeisterung und seiner Kirchenkritik. Jedoch die Liebe zur Kirche geht ihm über alles, und gerade da, wo er ihre Unvollkommenheit so ehrlich eingesteht und zur Nachsicht und Geduld, zur Ausbesserung ihrer Fehler, zur Erneuerung der rechten Kirchenzucht auffordert, ist es die Liebe zur Kirche, die ihn treibt. Das letzte Wort über die Kirche freilich hat Calvin noch nicht

gesprochen; die Eigenart des calvinischen Kirchenbegriffs liegt noch nicht entfaltet vor. Erst die dritte Institutio von 1543 brachte auf Grund der neuen Erfahrungen in Strassburg und Genf die Lehre von der göttlichen Kirchenverfassung.

7. Der Glaube an die Vergebung der Sünden.

Wer erwartet, jetzt vor das Zentrum des Reformators geführt zu werden und einen Einblick zu bekommen in sein persönlichstes Ringen, wird enttäuscht. Dieser Artikel handelt bei Calvin viel weniger von der Vergebung der Sünden, ihrer grundlegenden Wichtigkeit und ihrem wundervollen Geheimnis als von zwei Bedingungen, ohne deren Kenntnis sie nicht richtig verstanden werden kann [30]). Das kommt daher, dass Calvin schon in seinem ersten Kapitel «Vom Gesetz», da, wo er das Ganze der evangelischen Heilslehre entworfen hatte, die Notwendigkeit und das Geschenk dieser Sündenvergebung in das rechte Licht gestellt hatte und jetzt, im Anschluss an das Bekenntnis, die intime Verbindung der «Kirche» mit der «Vergebung der Sünden» sowie die vorausgesetzten sittlichen Bedingungen klar machen will. Nach Luthers Vorgang, der in seinen Katechismen ebenfalls die Bekenntnisworte «Kirche» und «Vergebung der Sünden» in einen inneren Zusammenhang gebracht hatte, erhebt Calvin diese zentrale Gnade der Vergebung zum Privileg der Kirche: «für uns, die wir in den Leib der Kirche aufgenommen und eingepflanzt sind». Auf keinem andern Weg kann uns die Vergebung der Sünden geschenkt werden, da es ausserhalb dieser Kirche und dieser Gemeinschaft der Heiligen kein Heil gibt. Ja so intim ist der Zusammenhang der beiden Grössen, dass die Kirche recht eigentlich in der Vergebung der Sünden besteht und auf diesen Grund gebaut ist. Ist doch die Vergebung der Sünden der Weg, um zu Gott und zu seiner Versöhnung zu gelangen; deshalb öffnet sie allein uns den Weg in die Kirche und erhält und bewahrt uns in ihr. Wer hier über feine Ohren verfügt, der wird doch selbst aus katholisch klingenden Ausdrücken den neuen evangelischen

[30]) IV, c. I 21.

Geist herausmerken: Die Kirche ist auf die Vergebung der Sünden gegründet, nicht umgekehrt, damit bleibt die persönliche Beziehung zu Gott gewahrt. Zu diesem Persönlichen gehört auch die unlösliche Verbindung der Sündenvergebung mit der Busse, die Calvin an zweiter Stelle betont. Nicht als sollte die Vergebung der Sünden unserseits durch eine vorausgehende Busse bei Gott verdient werden! Gott vergibt uns aus freier Barmherzigkeit. Aber das rechte tiefe Verständnis der Vergebung der Sünden entsteht allein aus der wahren Busse, die Calvin wie einst Luther in den Thesen als wahre, mit Hass der Sünde verbundene Herzensreue und als Ertötung des Fleisches und aller fleischlichen Lüste versteht. Solche Busse und solche Vergebung der Sünden brauchen wir das ganze Leben lang, solange wir im Kerker dieses Leibes wandeln. Calvin schreibt wenig Worte, aber aus dem wenigen spürt man, dass er im reformatorischen Zentrum fest zu Hause ist. Ein grelles Schlaglicht fällt von hier auf die Diskussion über die Kirche zurück: Sünderkirche — sie allein können wir brauchen. Und wie fest sind Religion und Sittlichkeit, Gabe und Aufgabe für ihn verbunden! Der allein versteht die Vergebung der Sünden, der etwas weiss von der sittlichen Not, und der im Kampf mit sich selber steht.

Die zweite Institutio Calvins wehrt sich energisch für die beständige und tägliche Vergebung der Sünden gegen Rigoristen aus den Täuferkreisen, die, nach dem Vorgang vieler ernsten Christen des Altertums, unter der Vergebung der Sünden den einmaligen Generalerlass bei der Taufe verstanden und für den Stand der Wiedergeburt volle Reinheit und Sündlosigkeit proklamierten [31]); sie erklärten geradezu die Sünden nach der Taufe für unvergebbar und wollten dem christlichen Sünder nichts anderes als das Gericht Gottes in Aussicht stellen. Es waren zentrale Stellen bei Paulus, im ersten Johannesbrief und ganz besonders im Hebräerbrief, welche schon in der alten Zeit dieser strengen Richtung den Rücken stärkten. Calvin stellt in seiner Widerlegung das Gebet um Vergebung und die Pflicht des Vergebens in den Worten Jesu voran, mit Recht, weil sie in der

[31]) IV, c. 1 23—29.

Tat jede Theorie christlicher Sündlosigkeit ausschliessen, aber auch mit Unrecht, weil hier mit der Bedeutung der Taufe und der durch sie vermittelten Wiedergeburt und Neuschöpfung gar nicht gerechnet wird. An zweiter Stelle beruft er sich auf das Alte Testament, und zwar auf Patriarchen, Gesetz und Propheten, die alle von einer Sündlosigkeit der Heiligen nichts wissen — man denke an König David! —, die aber — Calvin erinnert speziell an die täglichen Sündopfer — mit der beständigen Bereitschaft Gottes zum Vergeben rechneten. Jetzt erst an dritter Stelle tritt er an das übrige Neue Testament heran und stellt es als absurd hin, dass durch die Ankunft Christi den Gläubigen eine Wohltat entzogen worden sein sollte, die sie im alten Bunde genossen; da müsste ja Christus zum Verderben, nicht zum Heil der Seinen gekommen sein. Und dann zitiert er eine Reihe praktischer Beispiele von Busse und Vergebung: die Verleugnung des Petrus, die unordentlich wandelnden Thessalonicher, die abgefallenen Galater, die in allerlei Unreinheit lebenden Korinther. Zuletzt macht er auf die Stellung des Wortes «Vergebung der Sünden» im Symbol aufmerksam. Die ganze Beweisführung ist gewiss nicht eindruckslos, aber es bleibt auffallend, dass Calvin auch nicht einen Versuch macht, aus dem Herzen des Paulus heraus die Theorie der christlichen Sündlosigkeit zu bekämpfen.

Aber die Position der Gegner kehrt wieder in gemässigter Form: nicht jedes Vergehen soll unvergebbar sein, sondern allein die freiwillige Gesetzesübertretung, auf die einer mit Wissen und Willen verfällt. Calvin ist auch hier um die Antwort nicht verlegen. Das alttestamentliche Gesetz kennt ausdrücklich Opfer für die Sünden, die mit Wissen und Willen begangen sind, neben den Opfern für die Sünden aus Unwissenheit. Nichts aber scheint ihm klarer, als dass das eine Opfer Christi zur Versöhnung gerade der freiwilligen Sünden Kraft hat. Und noch einmal erinnert er an die Sünde Davids, an die Sünde des Petrus: wer darf da von blosser Unwissenheit reden! und dennoch blieb die göttliche Vergebung nicht aus. Eins muss Calvin ja zugeben: die Busspraxis der alten Kirche schränkte die Sündenvergebung in enge Grenzen, jedoch hauptsächlich zum Zweck der Ab-

schreckung und mit grösserer Härte, als das Wort Gottes uns heisst. Die Lieblingsstellen der strengen Richtung aus dem Hebräerbrief endlich (Hebr. 6, 4 ff.; 10, 26), die so klar und bestimmt von unvergebbaren Sünden reden, deutet er auf die auch nach Jesu Wort unvergebbare Sünde wider den heiligen Geist; ohne diese Deutung stünde ja der Apostel im Widerspruch mit dem Herrn und müsste ein Feind der Gnade Christi heissen. Unter der Sünde wider den heiligen Geist selbst will er boshafte Widersetzlichkeit gegen die erkannte Wahrheit verstehen.

Der ganze Streit ist geschichtlich von hoher Bedeutung. Calvin hat diesmal Jesus ganz gewiss auf seiner Seite, aber eine an Paulus und Johannes anknüpfende rigoristische Richtung der alten Kirche und aller Zeiten gegen sich. Die Stärke dieser Richtung ruht vor allem darauf, dass die hohen gewaltigen Gedanken von der Bekehrung, der Wiedergeburt, der Abwaschung der Sünden bei der Taufe eine andere Fortsetzung zu verlangen scheinen als die Lehre, dass der Christ beständig wieder sündigt und immer wieder Vergebung braucht. Die Kirche, die als Gemeinde der Heiligen und Erwählten der Welt gegenübertritt, scheint ein gewisses Mass wirklicher Vollkommenheit besitzen zu müssen, wenn ihre hohen Titel und Ansprüche nicht leere Worte sein sollen. Aber die Reformation musste von innen heraus gerade diesem Vollkommenheitsdrang sich aufs schroffste widersetzen, warum? weil sie besser als die Gegner wusste, was Vollkommenheit vor Gott bedeutet, wie unermesslich der Abstand auch der Fortgeschrittensten von dem göttlichen Ideal ist und bleibt. Die Heiligkeitschristen haben jederzeit in der Gefahr gestanden, den schlimmsten Selbsttäuschungen zu erliegen; auf Seiten der Reformatoren aber stand alle Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit. Wir leben doch nur aus der vergebenden Gnade Gottes und ganz und gar nicht aus unserer Sündlosigkeit. Das kraftvoll erkannt zu haben, danken wir Calvin.

8. Die christliche Hoffnung.

Die Schlussworte des Bekenntnisses: «Auferstehung des Fleisches», «ewiges Leben» hat Calvin in der ersten Institutio

ausserordentlich kurz ausgelegt [32]). Warum? weil er sich hier als streng orthodox empfand und nichts Neues zu lehren hatte. Neues lehrten damals die Täufer, gegen die Calvin wenig Jahre zuvor seine Erstlingsschrift, die Psychopannychia, geplant hatte, zur Widerlegung ihrer Lehre vom Schlaf der Seelen zwischen Tod und Auferstehung. Hier, in seinem «Katechismus», überging er diesen Punkt und stellte nur kurz und scharf das Dogma von der Auferstehung der Leiber am jüngsten Tage fest. Energisch betont er die jenseitige Zielbestimmung des Christentums: die Seligkeit, welche die Auferstandenen geniessen, wird das «Reich Gottes» sein; dies Reich Gottes denkt er sich als die Vollkommenheit schlechthin, als die Fülle aller Klarheit, Freude, Kraft und Seligkeit. Dass aber der Ausgang der Menschheitsgeschichte doppelt verläuft und der ewigen Seligkeit des Gottesreichs ewige Qualen der Verdammten gegenüberstehen, ist für Calvin als Jünger der Bibel selbstverständlich.

Als er sein Buch zum zweitenmal ausgehen liess, drängte es ihn, etwas eingehender von den letzten Dingen zu handeln. Scharf hob er diesmal den Gegensatz der biblischen Auferstehungslehre zum philosophischen Unsterblichkeitsglauben hervor, der bloss für die Seele hofft, nicht aber für den Leib. Die christliche Auferstehungshoffnung aber gründete er auf die Auferstehung Christi. Dann suchte er an Christi Auferstehungsleib den Widerspruch auszugleichen, dass nach einem Pauluswort (1. Kor. 15, 50) Fleisch und Blut das Gottesreich nicht ererben werden, nach dem Wortlaut des Bekenntnisses dagegen eine Auferstehung des Fleisches für die Gläubigen zu erwarten ist. Christus zeigt uns den Auferstehungsleib, der dem unsern gleichartig und doch wieder ganz anders ist, eben verklärt in Herrlichkeit. An der Herrlichkeit des ewigen Lebens aber hebt Calvin fein ihre unser ganzes sinnliches Denken unermesslich überragende Art hervor; dieser Reformator weiss, dass alle biblischen Andeutungen nicht mehr als Bilder des Unaussprechlichen sind und sein wollen. Das höchste Gut im ewigen Leben wird die Gemeinschaft Gottes sein, innige Teilnahme unseres Wesens

[32]) Erster Ansatz von III, c. XXV.

an seinem Wesen. Aber all das geht über unsere Kraft hinaus; wir können nichts als ahnen und stammeln. Hierauf schweift er vom Wortlaut des Bekenntnisses ab und handelt noch von der allgemeinen Totenauferstehung, im Bekenntnis nicht genannt, aber vorausgesetzt, und vom jüngsten Gericht. Die Höllenstrafen sucht er zu vergeistigen und das Sinnliche an den biblischen Wendungen aus Akkommodation an unsere Fassungskraft zu erklären. Hauptstrafe bleibt die Verbannung aus Gottes Gemeinschaft, mehr noch, das Gefühl des Gegensatzes der Majestät Gottes gegen die eigene Art. Dann kommt er zum Schluss auf den Chiliasmus zu sprechen, dessen Sinn er etwas seltsam so auslegt, dass die Seligkeit der Gläubigen wie die Qual der Gottlosen nur tausend Jahre dauern soll. Die kraftvollen Hoffnungsgedanken der Täufer entzogen sich dem Verständnis des Reformators. Immerhin trifft er etwas durchaus Richtiges, wenn er darüber spottet, dass man aus dem ewigen Reich Christi nun plötzlich ein zeitliches Reich machen will. Das bleibt immer eine Veräusserlichung der christlichen Hoffnung; der Ewigkeitsgehalt geht verloren. Lehrreich ist dann, wie er die Ewigkeit der Höllenstrafen verteidigt gegen den Vorwurf, man schreibe damit Gott eine allzu harte Strenge zu; die Sünden selbst seien ja bloss zeitlich, wie können sie da ewig gestraft werden? Gottes Majestät ist aber ewig, die verlangt auch eine ewige Strafe. Si tacuisses! Welch ein armseliger Schluss der christlichen Hoffnungswelt!

Merkwürdigerweise gab Calvin seinem Kapitel «Von der letzten Auferstehung» in der Schlussausgabe eine ganz neue Form, ohne dass er sachlich zu andern Gedanken gekommen wäre [33]). Man erkennt deutlicher als vorher die strenge theologische Durchdenkung des Ganzen. Auf eine mehr praktische Einleitung, die der kräftigen Belebung der Christenhoffnung dienen will, folgt der Beweis für die Totenauferstehung mit der Auferstehung Christi und mit der Allmacht Gottes. Calvin kämpft dann gegen die verkehrte Meinung, der Tod sei das Ende unseres Lebens, wogegen im Grunde schon unsere Sorgfalt für das Begräbnis der Verstorbenen streite, und reiht daran die Polemik gegen die Hoffnung auf

[33]) III, c. XXV.

eine bloss tausendjährige Herrlichkeit, die ebenfalls unserer Ewigkeitsbestimmung nicht gerecht werde. Hierauf nimmt er den Kampf mit zwei weiteren Irrlehren auf: mit der Lehre vom Seelenschlaf und der Auferstehung der Seelen erst zusammen mit den Leibern, und mit der Lehre von den ganz neuen Auferstehungsleibern. Beides muss aus der Bibel widerlegt werden, obschon mindestens eine stattliche Anzahl von Bibelstellen für die eine wie für die andere Ansicht sprechen dürften und der religiöse Wert aller dieser Meinungen so ziemlich der gleiche ist. Sodann kommt das Problem zur Sprache, weshalb sich die Auferstehung nicht auf die Gläubigen beschränke, sondern auch die Gottlosen umfasse: Calvin lässt die Ansicht durchschimmern, im Tod unterzugehen, wäre eine zu leichte Strafe für sie. Zuletzt geht er mit aller Vorsicht auf die Frage nach dem Wesen der ewigen Seligkeit und der ewigen Verdammnis ein und bemüht sich ernstlich, alle blossen Neugierfragen abzulehnen und sich an das allein zu halten, was die Bibel uns lehrt. Dazu gehört u. a. die grosse Mannigfaltigkeit der Herrlichkeitsgrade im Jenseits und die individuelle Verteilung der göttlichen Belohnungen. Den Schluss aber bildet auch diesmal der furchtbare Gedanke der ewigen Strafen der Verdammten, die gerade, wenn man das Bildliche der biblischen Aussagen abzieht und sich an das geistige und religiöse Elend hält, erschütternd sind. Das war Calvins letztes Wort von den letzten Dingen in seinem Hauptwerk.

9. Anhang: Glaube, Liebe und Hoffnung.

Er fügt aber seiner Erklärung des Symbols noch einen Anhang hinzu über das Verhältnis des Glaubens zur Hoffnung und Liebe, veranlasst vielleicht durch Augustins Encheiridion ad Laurentium. Lebendiger Glaube im Sinn des Vertrauens zu Gott und Christus kann nicht sein ohne Hoffnung und Liebe als Begleiter: würden sie gänzlich fehlen, so wäre auch der Glaube nicht da. In feinen psychologischen Ausführungen sucht Calvin zu zeigen, wie der Glaube mit innerer Notwendigkeit zur Hoffnung und zur Liebe führt, und wie beide aus ihm entspringen und hervorgehen. Das führt ihn dann

zu einem letzten Gefecht mit der katholischen Lehre, welche dem Glauben die Liebe überordnet, gestützt auf Paulus in 1. Kor. 13, und welche auch in die Rechtfertigung die Liebe einmengen möchte. Calvin kann nicht umhin, der Liebe nach dem Vorgang des Paulus eine gewisse Superiorität einzuräumen; sie ist fruchtbarer, offenbarer als der Glaube, dient mehr Menschen, bleibt für die Ewigkeit in Kraft. Aber mit unserer Rechtfertigung vor Gott hat sie nichts zu schaffen; die steht allein auf Gottes Barmherzigkeit und wird vom Glauben ergriffen. Hier bleibt der Gegensatz von katholisch und evangelisch in ganzer Schärfe bestehen [34]).

Die Schlusszeilen des Abschnittes leiten schon zum Gebet über. Glaube, Hoffnung und Liebe sind alles Gaben des heiligen Geistes, sie stehen nicht in unserer Macht; darum müssen wir beständig um sie bitten, da unser ganzes Leben auf Erden immer Weg und Fortschritt bleibt und die Vollkommenheit erst in der Ewigkeit bei Gott liegt.

Das ist Calvins Auslegung des apostolischen Symbols gewesen, 1536 entworfen und von da an durch alle folgenden Ausgaben der Institutio sorgfältig weitergeführt. Es fehlte unserem Reformator keineswegs an einer mächtigen religiösen Grundidee, und er dürfte zumal das Paulinische an diesem Bekenntnis fein verstanden haben. Die ganze Religion steht bei ihm im Zeichen des Gnadenglaubens; die allgemeine, die ganze Welt durchwaltende Vatergüte Gottes offenbart sich als erlösende und versöhnende Macht der Liebe in der Menschwerdung und im Versöhnungstod des Gottmenschen und schafft durch den heiligen Geist ein neues Leben in den Erwählten innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft mit dem Ziel der Vollendung im ewigen Gottesreich. Schade nur, dass diese religiösen Kerngedanken von so gar viel steifer dogmatischer Theologie umwickelt sind, und dass die Erklärung der Einzelheiten des Bekenntnisses den Blick auf die religiöse Grundposition erschwert, ja beinahe unmöglich macht. In Luthers Katechismen steht man bei der ganzen Auslegung des Symbols im Zentrum; bei Calvin versinkt man in einem ausgeführten System biblischer Theologie.

[34]) Vgl. III, c. II 42 f. (Glaube und Hoffnung), c. XVIII 8 (Glaube und Liebe).

Um so mehr muss immer wieder betont werden, dass er sein Zentrum hatte und kannte und im ganzen Kampf mit der römischen Religion genau wusste, worum der Streit geht. Jedoch Calvins Eigenart ruht hauptsächlich auf seinen Gedanken über die Kirche, die zunächst in höchster Unfertigkeit von ihm entworfen werden, schon in der zweiten Institutio aber an Klarheit gewinnen, und auf deren Ausbildung und praktischer Durchführung die weltgeschichtliche Macht des Calvinismus vornehmlich beruhen sollte.

III. Vom Gebet (Erklärung des Unser Vaters).

In diesem Kapitel bewegen wir uns am reinsten im Element der schlichten Frömmigkeit [1]). Die Theologie ragt nur ganz ausnahmsweise in das Gebetsleben hinein, wenn Calvin den Vaternamen Gottes auf dem Umweg über Christus, den speziellen Sohn Gottes, auslegt, als hätte einzig der Christgläubige das Vorrecht, Gott seinen Vater zu nennen, oder wenn er die Bitte um Vergebung der Sünden damit begründet, dass Gott in seiner Barmherzigkeit sich selbst genug getan habe in Christus, der sich ein für allemal dem Vater als Ersatz geopfert hat. Calvin kann seine Theologie nun einmal nicht ganz vergessen, selbst nicht beim Gebet, und trotzdem muss man diese Partie über das Gebet lesen, wenn man ermessen will, in welchem Grad auch er zur Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses hindurchgedrungen ist.

Calvins Einleitung zum Unser Vater gibt eine prinzipielle Begründung des christlichen Gebetes [2]). Voraussetzung ist einerseits das Gefühl der Not und des Mangels, anderseits der Glaube an Gottes schenkende Güte, die uns durch Jesus Christus aufgegangen ist. Ausführlich verweilt er bei der Erkenntnis unserer Bedürftigkeit als der grundlegenden Bedingung des wahren Gebetes. Er rechnet dazu den Verzicht auf alle eigene Ehre, Würdigkeit und Gerechtigkeit und das aufrichtige Gefühl des Wertes und der Notwendigkeit der Dinge, die uns fehlen und um die wir bitten. Nach Luthers Vorgang lässt er dann das Gebet von Gottes Seite aus be-

[1]) Grundstock von III, c. XX.
[2]) Ansatz zu III, c. XX 1, 8 11

fördert werden durch das Gebot — Calvin scheut sich nicht, das Gebet ein «Gesetz» zu heissen — und die Verheissung und verlangt unsererseits festen gewissen Glauben an die Erhörung des Gebetes. Es gehört dann freilich wieder zu den theologischen Verengungen Calvins, wenn er die Aufforderung, «im Namen Christi» zu beten, so gesetzlich auspresst, dass er ein Gebet, das nicht den Weg über Jesus geht, als geradezu nicht zu Gott gelangend bezeichnet, da ohne Christus bei Gottes Thron nichts als Zorn, Gericht und Schrecken unser warten kann. Eine solche Stelle streitet gegen die ersten Zeilen von Gott an der Spitze der Institutio, wo Calvin ausdrücklich die Barmherzigkeit Gottes gegenüber allen zu ihm flüchtenden Menschenkindern zu seinem Wesen zählt und des Weges über Christus mit keinem Wort gedenkt.

Es folgt ein längerer polemischer Exkurs gegen die Anrufung der Heiligen [3]), wobei Calvin sich alle Mühe gibt, dem Gedanken der Fürbitte der Christen füreinander, ja der Fürbitte der ganzen Kirche für uns, ihre Glieder, nicht zu nahe zu treten. Jedoch das Schicksal der Verstorbenen ist uns verborgen; wir sollen nicht versuchen, in Gottes jenseitige Geheimnisse einzudringen, und sollen uns daran genügen lassen, dass nach der Bibel Christus unser Mund beim Vater ist. Ganz verkehrt ist es vollends, sich einzelne Heilige zu Spezialpatronen und besondern Mittlern zu erwählen; das greift in Christi Ehre und bedeutet eine Entleerung seines Kreuzes, eine Anzweiflung seiner alleinigen Mittlerschaft und zugleich eine Verwerfung der Vatergüte Gottes. Besonders fein antwortet Calvin auf den Einwand: man möchte sich gern der Hilfe der Heiligen bedienen, weil schon auf Erden ihre Gebete erhört worden sind. «Nun, so lasst uns auch beten, wie die Heiligen beteten; dann werden wir auch erhört wie sie», lautet Calvins Bescheid.

Zum rechten Gebet gehören nach Calvin jederzeit die zwei Teile: Bitte und Dank [4]). Sie gehören unzertrennlich zusammen und sind beide der Ausdruck des Glaubens, dass alles in Gottes Hand steht, von Gott uns geschickt und geschenkt wird und darum von ihm erbeten werden darf. In

[3]) Ansatz zu III, c. XX 21 ff.
[4]) Ansatz zu III, c. XX 28 ff.

diesem Sinn ist das Gebet einfach der Ausdruck des lebendigen Gottesbewusstseins, und ganz natürlich erscheint von hier aus das Pauluswort vom «Beten ohne Unterlass», das an keine Zeit und keinen Ort gebunden ist. In diesen Zeilen lebt die ganze Frömmigkeit Calvins. Beten heisst für ihn einfach: ernsthaft glauben, dass Gott da ist und regiert und uns ganz persönlich unter seiner Hut hält. Es ist der Vorsehungsglaube, in Praxis umgesetzt. Hier besteht volle Unmittelbarkeit zwischen Gott und uns.

Dies Gebet ohne Unterlass erinnert von selbst an die kirchlichen Gebete, welche dieser Aufforderung nicht nachkommen können und auch nicht sollen. Die Kirchen als Tempel Gottes gewähren nach Calvin den Vorteil, dass die Gemeinde der Gläubigen dort am besten zusammenkommen kann. Aber irgend ein religiöser Wert, ein Heiligkeitsnimbus kommt ihnen nicht zu; es ist Judentum und Heidentum und eine Sünde wider die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, Gott speziell in der Kirche wohnend zu denken. Mit Zwingli tritt er dann für das Gebet mit Herz und Gemüt ein gegen das blosse äussere Plappern mit dem Mund und der Zunge: kaum ein Mystiker hat schärfer als Calvin das innere Herzensgebet als das vor Gott entscheidende betont. Von da aus fällt das rechte Licht auf den Vortrag des Kirchengebets und den Kirchengesang; diese Dinge sind bloss äusserlich und tragen zum wahren Gebetsernst nichts bei. Indes will Calvin das öffentliche Kirchengebet und den Gesang durchaus nicht verworfen haben, im Gegenteil, es gebührt sich, dass die Zunge auch teilnimmt am Lob Gottes. Anders als Zwingli öffnet er damit dem reformierten Kirchengesang den Weg. Zuletzt tritt er kräftig für die Pflicht des Gebetes in der Volkssprache ein, aber das Schlusswort erhält noch einmal das innere Gebet, das Gebet mit Geist und Gemüt.

Jetzt geht er näher auf das Unser Vater ein als auf das vom Herrn selbst uns vorgeschriebene Mustergebet [5]). Sechs und nicht sieben Bitten will er zählen. Sie alle beziehen sich auf Gottes Ehre und auf unser Wohl, die drei ersten aber haben so ausschliesslich Gottes Ehre zum Ziel, dass kein Gedanke an unsern Vorteil sich beimischen darf, während die

[5]) III, c. XX 34—47.

drei letzten Bitten zunächst unsere persönlichen Anliegen im Auge haben, jedoch im Rahmen des Hauptzwecks, der Ehre Gottes. Nicht anders hatte Luther das Unser Vater ausgelegt. Es sollte nie vergessen werden, dass nicht Calvin, sondern Luther in der Erklärung des Unser Vater wie des Dekalogs jeweilen die erste Hälfte ausschliesslich unter den Gesichtspunkt der Ehre Gottes gestellt hat.

Calvin verweilt wie Luther im «Betbüchlein» ausführlich bei der Anrede «Vater unser im Himmel». Nachdem er sich auf dem Umweg über Christus das Recht zum Gebrauch des Vaternamens theologisch errungen hat, vertieft er sich freudig in die Vatergüte Gottes, die alle menschliche Vatergüte so unendlich übertrifft, und die uns als seinen Kindern das Recht zum höchsten Vertrauen und Bitten gibt. Wir atmen Luft des Evangeliums Jesu, mit dessen Gleichnis vom verlorenen Sohn diese Partie schliesst. Man muss es immer wieder betonen gegenüber der landläufigen Karikatur von Calvins Religion, dass auch er im schlichten Kindschaftsverhältnis und in der Unmittelbarkeit des Vaterglaubens lebte, ganz und gar nicht im Schrecken des Praedestinationsgottes. Was er hier schreibt, gibt am allerbesten sein ganz persönliches Wesen wieder.

Wundervoll aber interpretiert Calvin das Wort «unser» in dieser Anrede. Gott der gemeinsame Vater von uns allen, also wir alle Brüder untereinander, verpflichtet, einer dem andern zu helfen in seiner Not; wer den Vater liebt, der kann gar nicht anders als seine Brüder lieben. Deshalb soll das rechte Christengebet stets ein Gebet für die Gesamtheit sein, letztlich sogar ein Gebet für alle Menschen auf Erden; das ist das «Gesetz eines Christenmenschen». Auch wenn wir für uns bitten oder für bestimmte uns nahestehende Brüder, soll immer unser Gebet auch zugleich aufs Ganze gehen. «In Summa, alle Gebete sollen so beschaffen sein, dass sie auf die Gemeinschaft blicken, die Gott in seinem Reich und seinem Haus eingerichtet hat.» Auch hiefür ist Luther im Sermon von guten Werken Calvins Vorgänger gewesen.

«Im Himmel» soll dagegen nicht heissen: an einem bestimmten Ort — Gott lässt sich nicht einschränken in feste Grenzen; er ergiesst sich durch alles. Das Wort soll einfach

Gottes Erhabenheit und Unbegreiflichkeit zum Ausdruck bringen, wir würden sagen: das Irrationale, Geheimnisvolle an seinem Wesen, damit der Vatername keine falsche Vertraulichkeit aufkommen lässt.

Die erste Bitte: «geheiligt werde dein Name!» geht auf die Verherrlichung der göttlichen Macht, Majestät und Ehre — nicht in Gott selbst —, sondern in uns, seinen Geschöpfen. Alle Werke Gottes, sein Strafen wie sein Verzeihen, sollen herrlich erscheinen; es soll überhaupt gar nichts geben, worin nicht Gottes Herrlichkeit leuchtet, und alle Herzen, alle Zungen sollen sein Lob verkündigen; alle Gottlosigkeit dagegen, die Gott Schande macht, soll untergehen und zuschanden werden. Für Calvin bezeichnend ist das Wort «Majestät Gottes», das auch in der calvinischen Gebetssprache Eingang fand.

Die zweite Bitte: «dein Reich komme!» ist von Calvin zunächst alsGegenwartsbitte aufgefasst. Er versteht unter dem «Reich Gottes» sowohl die göttliche Leitung und Regierung der Erwählten durch seinen Geist als auch die Demütigung und Niederwerfung der Verworfenen durch die Macht Gottes. Beides geschieht täglich sichtbar dadurch, dass Gottes Wort auch unter dem Kreuz und derWelt Verachtung seine Kraft erweist, herrscht, blüht und Frucht bringt. Insofern «blüht das Reich Gottes schon in dieser Welt», wenn es auch in seinem geistigen und ewigen Wesen «nicht von dieser Welt» ist. Aber die Bitte um sein Kommen geht nun darauf, dass Gott von Tag zu Tag sich ein neues gläubiges Volk schaffe, immer kräftiger in den Seinen lebe und regiere und sein Licht und seine Wahrheit durch immer neue Fortschritte leuchten lasse unter fortgesetzter Zerstörung des Teufelsreiches. Und zuletzt strebt unsere Bitte dem Anbruch der Vollkommenheit zu, der Offenbarung des Gerichtes Gottes, da er selbst allein erhöht sein und alles in allen sein wird, da die Seinen in seine Herrlichkeit aufgenommen sind, und des Satans Reich ganz zerstört ist.

Die dritte Bitte: «dein Wille geschehe im Himmel wie auf Erden!» geht auf die alleinige Herrschaft des Gotteswillens in allem, dass die Seinen mit Willen, der Teufel und die Verworfenen wider ihren Willen Gottes Willen ausführen

mögen. Für uns selbst bedeutet diese Bitte die Absage an unsern Eigenwillen und alles, was aus unserem Triebleben fliesst, und die Bitte an Gott, er möge uns neue Herzen und Gemüter schaffen, damit es zur vollen Uebereinstimmung unseres Willens mit Gottes Willen komme, «kurz, dass wir nichts von uns aus wollen, sondern dass sein Geist in uns wolle, damit wir unter dessen innerer Leitung das lieben lernen, was Gott gefällt, und das hassen, was ihm missfällt». Leitgedanken der Calvinischen Ethik, vor allem ihr scharfer Dualismus, werden hier zum erstenmal deutlich.

Die vierte Bitte um das tägliche Brot wird von Calvin als schlichtes Bekenntnis zur Vorsehung Gottes in den einfachen und natürlichen Dingen ausgelegt und soll der ängstlichen Sorge um zeitliche Güter wehren.

Die fünfte Bitte um die Vergebung der Sünden wird antikatholisch gegen alle menschlichen Verdienste und Genugtuungen verwertet. Nachdem Calvin in sehr feiner Weise die Pflicht der Vergebung gegen unsere Schuldner betont hat, wehrt er dem Missverständnis, dass mit unserer Vergebung Gottes Vergebung kausal motiviert werden solle. Gott wollte mit diesem Zusatz unsern schwachen Glauben trösten, indem er ein Zeichen hinzufügte, durch das wir uns der Vergebung Gottes versichern dürfen.

Die sechste Bitte «führe uns nicht in Versuchung!» legt Calvin gegen den Wortsinn so aus, dass er die nächste Ursache der Versuchung in der sündigen Lust oder beim Satan sucht und erst im Hintergrund auch an eine göttliche Anordnung der Versuchungen denkt, eben darum aber der Bitte den verständlichen Sinn gibt, Gott möge uns helfen, dass wir von keinen Versuchungen besiegt oder überwältigt werden, sondern durch seine Kraft standhalten gegen alle feindlichen Kräfte.

In einem Schlusswort [6]) wiederholt Calvin die besondern Vorzüge des Unser Vaters, ohne übrigens einer gesetzlichen Bindung des Gebets an diese Formel das Wort zu reden. Zum Beten empfiehlt er bestimmte Zeiten am Tage, damit wir nicht aus Trägheit das Beten überhaupt einstellen. Er spricht damit einer Paedagogie unserer Schwäche das Wort,

[6]) III, c. XX 47—51.

die uns zeigt, wie real und nüchtern Calvin schon als junger Mann sich zu solchen praktischen Fragen stellte.

Ja nicht aber sollen wir durch unser Beten einen Zwang auf Gott ausüben wollen. «Dein Wille geschehe!» soll gleichsam der Prolog zu allem unserem Bitten sein. Das Gebet darf nicht aus dem Gehorsam gegen Gott herausfallen; wir sollen auch beim Gebet lernen, uns von den Gesetzen der göttlichen Vorsehung regieren zu lassen. Nur so können wir uns trösten, wenn Gott unsere nächsten Bitten nicht erhört: er erhört sie in anderer Weise. «Wenn alles uns fehlt, fehlt Gott uns doch nicht», und «er selbst will uns für alles Ersatz geben, da er alles Gute umfasst». Geduld ist darum den Gläubigen nötig, wenn sie aufrecht bleiben wollen. Ist es doch Gottes Art, die Seinen in schwerste Not zu führen; er tötet und macht lebendig, führt in die Hölle und wieder heraus. Diese Schlussworte kennzeichnen noch einmal Calvins ganze Frömmigkeit. Fromm sein heisst für ihn: sich unter Gott stellen auch im Gebet und Gott schalten und walten lassen. Nur solche Frömmigkeit kann bestehen.

Literarisch betrachtet, ist Calvins Auslegung des Unser Vater am meisten von Martin Bucer abhängig, der in seinem Evangelienkommentar in einer ganzen Reihe von Punkten Calvin vorgearbeitet hatte. Und doch welch ein anderer Gebetsgeist hier und dort! Bucers Gebetslehre steht im Zeichen des Enthusiasmus; Calvin hat die Geisttreiberei nie, in keiner Periode seines Lebens, mitgemacht, er ist der Mann des nüchternen Ernstes, der praktischen Ueberlegung, des Gehorsams und der Geduld, so leidenschaftlich ihn auch sein Temperament gelegentlich nach der entgegengesetzten Seite hinreissen wollte. Er war schon als junger Mann reifer als Martin Bucer, der in so kurzer Zeit sich vom Enthusiasten zum kirchlichen Opportunisten entwickeln sollte.

In den folgenden Ausgaben der Institutio arbeitete, feilte, ergänzte Calvin an dem Kapitel vom Gebet kaum weniger als an den dogmatischen Lehrstücken, ein Zeichen, wie ernst er auch diese praktische Frage nahm.

Er stellte sich z. B. 1539 den Einwand, ob nicht ein kräftiger Vorsehungsglaube, der Gottes Weisheit in der be-

ständigen Lenkung aller Dinge an der Arbeit weiss, das Beten überflüssig mache [7]). Es war eigentlich ein leerer theoretischer Einwand, denn das Gebet war zu allen Zeiten gerade die Praxis des Vorsehungsglaubens. Calvins Antwort erscheint uns heute gesucht; er meint, das Gebet sei ja nicht für Gott, sondern für uns nötig, indem unser Herz durch das Beten recht entflammt und alle göttlichen Eigenschaften uns dabei viel lebendiger würden als im gewöhnlichen Leben. Calvin hat ganz sicher nicht aus diesem Grund gebetet.

Dagegen steht der ganze Calvin vor uns, wenn er für das rechte Beten eine ernste Sammlung der Seele vor Gottes Augen verlangt [8]). Manche Erfahrungen öffneten ihm die Augen dafür, wie stumpfsinnig und leichtfertig auch vielfach unter Protestanten gebetet werde. Calvin wollte nicht alle natürliche Angst und Sorge aus der Seele des Beters verbannt wissen, aber er soll wissen, dass er vor Gott steht und es mit Gott zu tun hat. Im tiefen Gefühl der Schwere dieser Forderung für den Durchschnitt der Menschen ruft er den Geist Gottes zu Hilfe, damit er in uns ein Vertrauen, Bitten, Seufzen erwecke, zu dem uns sonst die Kräfte fehlen würden. Dieser Mann wusste, was es heisst: vor Gott stehen von Angesicht zu Angesicht!

Er wusste aber auch, dass wir vor Gott uns vor allem ehrlich geben sollen, wie wir sind, und uns nicht in eine Stimmung hineinsteigern dürfen, die nicht echt ist. Fordert er darum vom rechten Beter dass er mit gewisser Hoffnung bete, erhört zu werden, so fügt er echt menschlich hinzu, nicht ein Vertrauen ohne jede Angst, nicht eine Stimmung vollkommener Ruhe soll damit verlangt werden. Angst und Hoffnung gehören geradezu zusammen beim rechten Beten, und Calvin bleibt als Erfahrungschrist bei der Wahrhaftigkeit [9]). Das aber hält er fest, dass beim rechten Beten der Unterschied der katholischen Frömmigkeit mit ihrer Aengstlichkeit und Unsicherheit und der evangelischen Zuversicht des Gotteskindes deutlich hervortrete, so wie Luther zuerst

[7]) III, c XX 3.
[8]) III, c. XX 4.
[9]) III, c. XX 11 f.

im Sermon von guten Werken diesen Unterschied gezeichnet hatte.

Da macht ihm dann freilich das Alte Testament gerade mit seinen Psalmen einige Mühe [10]). Berufen sich nicht zur Freude der Katholiken so manche israelitische Beter auf ihre Gerechtigkeit, während die Sünder nicht von Gott erhört werden? Calvin, der geschickte Exeget, hilft sich damit, dass er in solchen Fällen die Worte «Gerechtigkeit» und «Sünder» so auslegt, dass sie zu seiner Theorie passen; durch solche theologischen Exkurse ist jedoch sein Buch zwar immer voluminöser, nicht aber beweiskräftiger und kraftvoller geworden.

Das Gebet in den Kirchen will Calvin bis zuletzt frei von allem Aberglauben wissen: er leugnet nach wie vor, dass die Kirchen besondere Wohnungen Gottes seien — unsere Herzen sind Gottes Tempel; die besondere Hochschätzung des jüdischen Tempels gehörte zum Vergänglichen der alttestamentlichen Religion. Darin blieb er echter Puritaner, während er freilich in den späteren Ausgaben für einzelne kirchliche Zeremonien, wie für das Knien und die Entblössung des Hauptes beim Beten, Worte der Anerkennung fand und für den Kirchengesang mit Sorgfalt lobende Stellen der alten Väter sammelte. Weil er grundsätzlich so frei war, lag in solcher kirchlichen Pietät keine Gefahr.

Speziell an der Auslegung des Unser Vater arbeitete er rastlos weiter und schrieb noch für seine letzte Ausgabe die Erklärung der drei ersten Bitten aus einem Gusse neu. Indes lässt sich nur bedingt von einem Fortschritt dieser neuen Erklärung reden: infolge des vielen Nachdenkens über dieselbe Materie vermengten sich ihm die drei ersten Bitten immer mehr, so daß er zuletzt fand, es sei darin wegen unserer Schwäche eigentlich dieselbe Sache bloss auf drei Arten gesagt. Denkwürdig bleibt aber seine Auslegung der Bitte: dein Reich komme! für alle Zeiten [11]).

Calvin stellt diesmal eine Art Definition des Gottesreichs voran: Gott regiert da, wo die Menschen durch Selbst-

[10]) III, c. XX 10.
[11]) III, c. XX 42.

verleugnung und Verachtung der Welt und des irdischen Lebens sich der Gerechtigkeit Gottes verschreiben, um nach dem himmlischen Leben zu trachten. Negativ gehört dazu, dass Gott alle schlechten Begierden unsres Fleisches durch die Kraft seines Geistes bändigt, positiv, dass er alle unsre Sinne zum Gehorsam unter seinen Willen bildet. Der rechte Beter dieser Bitte fange daher bei sich selber an und bitte um die Reinigung seines Wesens von allen Flecken, die dem Gottesreich Schande bringen. Sodann erhebe er sich zu dem Verlangen, dass Gott aller Herzen und Gemüter zu einem freiwilligen Gehorsam gegen sein Wort, das Szepter seines Reiches, bewege, gemeint ist damit: von innen her, durch die Wirkung des Geistes. Zuletzt schliesse er auch die Gottlosen und Widerspenstigen in die Reichsbitte ein! Calvin kann sich den täglichen Fortschritt des Gottesreiches nur in den zwei Linien denken, dass Gott einerseits sich aus allen Weltteilen seine Kirchen sammelt, sie zunehmen lässt, sie beschenkt mit seinen Gaben und die rechte Ordnung in ihnen aufrichtet, anderseits alle Feinde der reinen Lehre niederwirft, ihre Anschläge verwirrt, ihr Vorhaben zerstört. Beständiger täglicher Fortschritt aber ist notwendig, weil es bis zum Kommen Christi, da Gott alles in allem sein wird, keine fleckenreine Vollkommenheit auf Erden geben wird. Mit Nachdruck kehrt er von diesem letzten Ausblick nochmals zu uns, zum Beter selbst, zurück. Diese Bitte soll uns von der Weltverderbnis zurückhalten (das heisst: das Reich Gottes in uns), soll uns entflammen zu eifriger Ertötung des Fleisches, uns das Kreuz tragen lehren, da Gott auf diesem Weg sein Reich vorwärts bringen will. Das Ersterben des äussern Menschen sollen wir ruhig hinnehmen, wenn nur der innere Mensch erneuert wird: ist doch das die Bedingung des Gottesreiches, dass Gott, wenn wir uns seiner Gerechtigkeit unterwerfen, uns seiner Herrlichkeit teilhaftig macht. Das geschieht dadurch, dass Gott unter immer hellerem Leuchten seines Lichts und seiner Wahrheit und immer stärkerem Erblassen des Satansreichs die Seinen beschirmt, mit der Hilfe seines Geistes zum Rechten leitet und stark macht zur Beständigkeit, während er gleichzeitig die gottlosen Verschwörungen der Feinde vernichtet, ihre Anschläge und Listen

zerstört, ihrer Bosheit begegnet, ihren Trotz bändigt, bis er zuletzt den Antichrist durch den Hauch seines Mundes verzehrt und aller Gottlosigkeit durch den Glanz seines Kommens ein Ende macht. Lebt nicht der ganze Mann Calvin noch einmal auf in dieser Erklärung der zweiten Bitte aus letzter Hand? Die unerbittliche Strenge gegen sich selber, die zuversichtliche Hoffnung auf den siegreichen Fortgang seines Kirchenwerks und nicht zuletzt der Ingrimm gegen seine und Gottes Feinde, deren Wüten Gott allein, er aber auch sicher, den Riegel stossen wird! «Ich bin ein Mensch gewesen und das heisst: ein Kämpfer sein.»

An dieser Auslegung der zweiten Bitte gewinnt man den tiefsten Einblick in Calvins Gebetsleben. Hier war das Gebet voller, reiner Ausdruck der Herzensfrömmigkeit; seinem Gott gegenüber gab er sich ganz so, wie er war.

IV. Von den Sakramenten.

Das Wesen des Christentums im neuen reformatorischen Sinn ist von Calvin unter den drei Titeln: Gesetz, Glaube, Gebet, zur Sprache gebracht, so wie Luther es in seinem Betbüchlein dargestellt hatte. Jedoch der Kampf mit Rom wie die innerevangelischen Kämpfe erforderten Stellungnahme zum Sakramentsbegriff, an dem vor allem die Gruppen in diesem Zeitalter sich schieden. Auf der einen Seite stand die vulgär-katholische Sakramentsreligion, welche Gnade Gottes und sakramentale Handlung unlösbar verschmolz, die Gnade wie einen göttlichen Stoff in das Sakrament hineingezaubert dachte und diesen Gnadenzauber, auch ohne Glauben auf Seiten des Empfängers, objektiv-magisch auf die Seele wirken liess. Gegen sie hatte sich Luther in der Schrift «Von der babylonischen Gefangenschaft» aufgelehnt; er hatte das Sakrament aus dem Mittelpunkt verdrängt, Gottes Verheissungswort und das gläubige Vertrauen des Menschen für allein wesentlich erklärt und dem Sakrament nur die Bedeutung eines das göttliche Verheissungswort begleitenden, veranschaulichenden und bekräftigenden Zeichens gelassen, das dem schwachen Glauben Hilfe bringen will. Luthers Tat war allgemein als Revolution, als Ende der antiken Sakra-

mentsreligion aufgefasst worden. In scheinbarer Konsequenz seiner Negationen entwertete ein radikaler Spiritualismus erst Karlstadts, dann der Schweizer und Oberdeutschen, vollends das Sakrament, ersetzte seine objektive Bedeutung durch eine bloss symbolische und erklärte als allein wesentlich die unmittelbare Geisteswirkung Gottes auf die Seele, die, sobald sie selbständig und stark im Glauben wird, das Zeichen nicht mehr bedarf; bloss ein politischer Wert wurde hier den Sakramenten belassen: Pflicht- und Bundeszeichen, an denen die Kirche ihre Mitglieder erkennt. Aber gegen diese Entleerung des Sakraments bäumte sich Luthers massiver, garantiehungriger Realismus auf; er proklamierte im Gegensatz zu den Sakramentierern Notwendigkeit und Heilswert der kirchlichen Ordnungen, des Predigtwortes und Sakraments, durch die Gottes Gnade dem verzagten, unruhigen Gewissen von aussen zu Hilfe kommt, und versteifte sich so gewaltig auf die Objektivität der im Sakrament uns dargebotenen Gnade, dass sich ihm Wort und Zeichen wie zu einer Realität verschmolzen, der dann vor und ohne den Glauben des Empfängers eine Gotteskraft innewohnt. Das war eine halbe Rückkehr zur katholischen Position. Zwischen seiner massiven realistischen Auffassung und der symbolischen der Schweizer suchte dann Martin Bucer zu vermitteln; es wurden Formeln der Uebereinstimmung geschmiedet zwischen den Schweizern und den Strassburgern, zwischen den Strassburgern und Luther eben in der Zeit, da Calvins Institutio zum erstenmal erschien. Und zu all dem trat noch der Gegensatz der Täufer, die aus Hochschätzung des Taufsakraments die Kindertaufe verwarfen, unter Berufung auf das Neue Testament und die Praxis der ältesten Kirche.

Die Sakramentsfrage war dadurch zentral geworden; es kam an ihrer Beantwortung die religiöse Grundstellung zur Offenbarung. Und zum Jubel der Katholiken trug sie den Krieg ins evangelische Lager, entzweite die Protestanten untereinander, wo sich auch nur ein kleines Häuflein zusammenfand. Es scheint, dass Calvin mit seinem besondern Sinn für klare, saubere Lösungen schon in Frankreich zu den gegensätzlichen Ansichten Stellung nahm, überlegen, vor-

nehm, von jeder Einseitigkeit, von allem Fanatismus frei. Möglich, dass ihn die Erstlingsschriften der Lutheraner, die Babylonische Gefangenschaft Luthers, Melanchthons Loci von 1521 ein für allemal für ihre geistige Auffassung gewonnen hatten, die ihm auch als die rechte Biblische Lehre erschien. In der Hauptsache blieb er bei der Ansicht des früheren Luther, lehnte energisch alles Magische ab und betonte den Wert des das Wort Gottes begleitenden und bekräftigenden Zeichens für die Stärkung des Glaubens. Er ging auch noch ein grosses Stück weit mit dem spätern Luther, wenn er die spiritualistische Entwertung des Sakraments ablehnte, von einem sich selbst genügenden, äusserer Hilfen und Stützen nicht bedürftigen Glauben nichts wissen wollte und festhielt an der Verbindung innerlicher Geisteswirkung mit der äussern Gnadendarbietung im Wort und Sakrament. Alle reaktionären, dem Magischen zuneigenden Tendenzen des spätern Luther dagegen lehnte er energisch ab, verwarf jede stoffliche Verbindung der Gnade mit den sakramentalen Zeichen und eignete sich speziell in der Abendmahlslehre Zwinglis symbolische Exegese und Verwerfung der Realpräsenz an. Aber er meinte, damit gerade Luthers echten Sinn zu treffen, seine von Aberglauben freie religiöse Hochschätzung des Sakraments als einer für uns Menschen unentbehrlichen Hilfe in unsern Glaubensnöten, und somit Luthers Geist gegen Luthers spätere Entgleisungen auf seiner Seite zu haben. Diese selbständige Position vertrat er von der ersten Institutio an bis an sein Lebensende mit unverminderter Klarheit und Kraft.

1. Die allgemeine Sakramentslehre[1]).

Calvin beginnt mit einer klaren Definition: «das Sakrament ist ein äusseres Zeichen, durch das Gott uns seinen Liebeswillen gegen uns vorhält und bezeugt zur Unterstützung unseres schwachen Glaubens, anders formuliert: eine Bezeugung der Gnade Gottes durch ein äusseres Symbol». Es gibt kein Sakrament ohne vorausgehende Verheissung; das Sakrament wird ihr gleichsam als Anhang hinzugefügt, um sie zu bekräftigen und zu besiegeln, nicht etwa weil die Ver-

[1]) Vgl. IV, c. XIV.

heissung das an sich nötig hätte, sondern weil wir es nötig haben.

Es ist der Grundgedanke der Sakramentslehre Luthers in der Schrift «Von der babylonischen Gefangenschaft», die den Willenscharakter der göttlichen Gnade hervorhob und das Sakrament zur Bezeugung dieser göttlichen Willenssetzung stempelte. Dadurch wird das Wesen der Religion in die Wechselbeziehung des göttlichen Verheissungsworts und des menschlichen Glaubens verlegt. Es gibt auf diesem Standort keine göttliche Notwendigkeit der Sakramente, sondern bloss eine menschliche Notwendigkeit der Glaubensstärkung durch symbolische Zeichen. Schärfer als mit Calvins Worten lässt es sich nicht ausdrücken, dass nur die Schwäche unsres Glaubens diese äusserliche Hilfe nötig macht. Dabei zeigt sich Calvin als der ehrliche Menschenkenner, der viel mehr als Zwingli den Unvollkommenheiten der Menschennatur Rechnung trägt. «So gering und schwach ist unser Glaube, dass er, sobald er nicht von allen Seiten gestützt, auf alle Weisen gehalten wird, sogleich zusammenbricht, schwankt, bebt». Wir Menschen sind nun einmal «seelisch», nicht «geistig»; wir «kriechen immer an der Erde»; wir «haften am Fleisch», und darum hat Gott sich unserer Fassungskraft akkommodiert und will uns selbst durch fleischliche Mittel zu sich führen, nicht als wären in diesen sinnlichen Dingen wunderbare Kräfte vorhanden, sondern weil sie von Gott zum Zweck dieser Bedeutung verordnet sind. Man sage nicht: wie kann das äussere Zeichen dem Wort eine höhere Gewissheit hinzufügen? Calvin erinnert an das Siegel einer Urkunde, das der Zuverlässigkeit ihres Inhalts eine grössere Beglaubigung gibt, und verweist auf das Wort «Siegel» bei Paulus (Röm. 4) und auf die biblischen Beispiele von Bundesschliessungen. «Uebungen (Exerzitien), die uns das Vertrauen zu Gottes Wort gewisser machen und uns als fleischlichen Wesen in fleischlicher Form dargeboten werden», nennt er darum die Sakramente. Ein anderes Bild gibt ihm Augustin: «sichtbare Worte»; wieder ein anderes schlägt er selbst vor: «Stützen unsres Glaubens, Stützpfeiler, nicht das Fundament» — das ist Gottes Wort allein. Dass auch die Gottlosen diese Zeichen empfangen, spricht nicht

gegen ihren Wert; sonst könnte man auch mit dem Evangelium, ja mit Christus abfahren, da auch er von Gottlosen verständnislos entgegengenommen wird. Aber ohne festen Glauben haben sie gleichwohl keinen Wert, wie wieder Augustin bezeugt: Hilfsmittel für unsern Glauben, um ihn zu nähren, zu üben, zu mehren, sind also die Sakramente. In dem allem ist kein Gedanke, der wesentlich über Luthers Sakramentslehre von 1520 hinausginge.

Aber nun folgt die Apologie gegen links und gegen rechts [2]). Zuerst der Kampf gegen die Entwertung des Sakraments seitens der Zwinglianer. Deren erster Einwand gründet sich auf die Autonomie des Glaubens als eines unerschütterlichen, festen, unabziehbaren Vertrauens auf Gottes Barmherzigkeit. Calvin graut vor dieser trotzigen Glaubensgewissheit, die, wie er meint, kein Mensch jemals wirklich erreicht hat, noch erreichen wird. Der Glaube, wie ihn die Bibel schildert, und wie die christliche Erfahrung ihn kennt, hat beständig mit dem Unglauben in der eigenen Seele zu ringen und bedarf täglich des Wachstums, um durch alle Altersstufen hindurch zur vollen Mannesreife fortzuschreiten. «Herr, mehre uns den Glauben!» und «ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!» sind Bekenntnisse echter christlicher Erfahrung. Auch der Ausdruck «von ganzem Herzen glauben» heisst nicht: Christus vollkommen anhangen, sondern mit brennendem Verlangen nach ihm hungern, dürsten und seufzen. Calvin schreibt als Erfahrungschrist.

Ein zweiter Einwand findet in der Glaubensstärkung durch die Sakramente eine Beeinträchtigung der Kraft des heiligen Geistes, der allein Anfang, Mitte und Ende des Glaubens schaffe. Ohne im geringsten den Geistesursprung des Glaubens zu leugnen, freut sich Calvin an der dreifachen Wohltat Gottes, dass er uns durch Wort, Sakramente und innere Erleuchtung durch den Heiligen Geist zu sich führt, und hält seine Position für reicher als die des Gegners. Und er meint, auch die Bibel halte so viel auf der Verstärkung des Glaubens durch die Sakramente, dass sie gelegentlich nur

[2]) IV, c. XIV 7, 8 ff. Schluss.

schon im Entzug des Sakraments das Zeichen für den Entzug der göttlichen Gnade sieht.

Ein dritter Einwand befürchtet bei jeder religiösen Würdigung der Sakramente eine Gefährdung der Ehre Gottes durch die Geschöpfe. Calvin aber hält fest, dass Gott nun einmal Mittel und Werkzeuge braucht, um alle Dinge seiner Ehre zu unterwerfen, natürliche Mittel wie Brot und Sonnenschein und Feuer, und geistliche Mittel wie die Sakramente, um den Glauben zu nähren; unser Vertrauen aber haftet weder an Brot, Sonne und Feuer, noch an den Sakramenten, lässt es auch niemals zu, dass ihnen Gottes Ehre übertragen wird, sondern erhebt sich zu Gott allein.

Der letzte Einwand gründet sich auf den antiken Sprachgebrauch des lateinischen Wortes «Sakrament»: es bedeutet den feierlichen Eid, den der Soldat bei der Weihe zum Kriegsdienst dem Imperator leistet. Aber Calvin, in der Patristik wohl bewandert, wehrt sich dafür, dass die alten Väter unter dem Wort «sacramentum» tatsächlich «ein heiliges Zeichen» verstanden, mit dem Hinweis darauf, dass auch andere Worte, z. B. «fides» = Glaube im christlichen Sprachgebrauch einen ganz neuen Sinn bekommen haben. Die von Zwingli und andern erbrachten Analogien aus der Antike will er deshalb nicht verworfen haben; nur gilt es, zwischen Hauptsinn und Nebensinn zu unterscheiden. Die erste Bedeutung der Sakramente ist, dass sie unserem Glauben bei Gott dienen; an zweiter Stelle bezeugen sie unser Bekenntnis bei den Menschen. Auf diese Weise anerkennt Calvin das Wahrheitsmoment der Zwinglischen Sakramentslehre, ordnet ihm aber die lutherische Auffassung über, dass Gott uns in den Sakramenten sichtbare Zeichen seines Liebeswillens schenkt.

Folgt der Kampf nach rechts gegen die Ueberschätzung des Sakraments [3]). Zwei Theorien verwirft Calvin, die beide darin übereinstimmen, dass den Sakramenten geheime Kräfte zugeschrieben werden. Zuerst die scholastische Theorie: die Sakramente des neuen Gesetzes rechtfertigen und vermitteln Gnade, wenn wir nur nicht den Riegel einer Todsünde vor-

[3]) IV, c. XIV 14 ff.

stossen. Calvin erklärt sich das Aufkommen dieser verderblichen, pestilenzialischen, ja teuflischen Lehre aus der verhängnisvollen Wirkung gewisser übertriebener Aussagen der Väter, besonders Augustins, über die Sakramente und stellt ihr die evangelische These gegenüber, dass die Sakramente nur Begleitzeichen des Gotteswortes sind und nur dann etwas geben und nützen können, wenn sie im Glauben empfangen werden. Den zweiten gegnerischen Irrtum formuliert er so, dass eine verborgene Kraft mit den Sakramenten verbunden sei, so dass in ihnen Gnaden des Heiligen Geistes ausgeteilt werden wie der Wein im Weinkrug. Er aber hält fest daran, dass der einzige Dienst der Sakramente in der Bezeugung und Bekräftigung des göttlichen Liebeswillens besteht, und dass ihr Erfolg ganz davon abhängt, ob gleichzeitig der Heilige Geist uns Geist und Herz öffnet für das Verständnis dieses Zeugnisses. Den Sakramenten kommt ein blosser Botendienst zu; die Sache selbst bringt allein der Heilige Geist, und er bringt sie nicht allen, die die Sakramente empfangen, sondern nur den Seinen. Man kann sich im Ernst fragen, ob Calvin bei Besprechung dieses zweiten Irrtums nicht unwillkürlich an manche massive Aussprüche Luthers und seiner Jünger denken musste; indes standen zu klare andere Lutherworte auf seiner Seite und erweckt sein ganzes Verfahren mehr den Eindruck, er wisse sich im Kern mit Luther eins.

Indem er dann mit kurzen Worten der alttestamentlichen Zeremonien gedenkt, will er auch sie genau gleich gedeutet und gewertet wissen wie die beiden neutestamentlichen Sakramente, Taufe und Abendmahl, mit dem einzigen Unterschied, dass jene sich auf den erst verheissenen, diese auf den gekommenen Christus beziehen [4]). Er berührt damit eine Streitfrage, die den Reformatoren im Kampf mit den Täufern schwer zu schaffen machte: die Frage der Einheit oder des Gegensatzes des Alten und Neuen Bundes; von ihrer Beantwortung hing das Recht oder Unrecht der Kindertaufe grösstenteils ab. In der zweiten Institutio werden wir ihn grundsätzlich dies Thema behandeln sehen.

---

[4]) IV, c. XIV 18 ff.

Zu allerletzt stellt Calvin summarisch die Bedeutung der beiden christlichen Sakramente fest. «Die Taufe bezeugt uns, dass wir gereinigt und abgewaschen sind, das Abendmahl, dass wir erlöst sind; im Wasser wird die Abwaschung, im Blut die Genugtuung dargestellt.» Im Blut? Warum nicht im Brot und Wein, dem Wasser der Taufe entsprechend? Vermutlich darum, weil der erste Johannesbrief «Wasser und Blut» als die zwei Zeugen zusammenstellte. An dieser Künstelei Calvins ist diesmal die Bibel schuld.

Es ist kein Zweifel: Calvin steht in seiner Sakramentslehre auf der Seite Luthers, nicht der Schweizer. Gottes Wirken an der Menschenseele vollzieht sich für ihn wohl innerlich, durch den heiligen Geist, aber im Rahmen äusserlicher kirchlicher Ordnungen, des Predigtwortes und der Sakramente, durch die Gott den schwachen Menschen zu Hilfe kommt. Aber eben weil er darin so fest sich als Lutheraner fühlte, glaubte er, um so energischer jeden Aberglauben, der das äussere Zeichen mit der Sache verwechselt, bekämpfen zu müssen. Aus diesem Grund wehrt er sich in der zweiten Institutio so kräftig für die entscheidende Rolle des Geistes [5]), den er im Anschluss an Augustin den inneren Lehrer der Seele nennt. Fehlt der Geist, so können die Sakramente unserem Gemüt nicht mehr geben als der Sonnenglanz blinden Augen oder die Stimme tauben Ohren. Der Geist allein gibt die wirkende Kraft, das Sakrament bloss den Dienst dazu: «die Sakramente können nicht ein Haar ausmachen ohne die Kraft des Geistes». Calvin verweist auch auf die Kunst, die ein Mensch anwendet, einen andern mit den besten Vernunftgründen von seiner Ansicht zu überzeugen; ist der andere nicht empfänglich für Gründe, nicht willig und gelehrig für die Wahrheit, so hilft doch alles nichts. Solcher inneren Disposition entspricht beim Gebrauch der Sakramente das Wirken des Geistes in den Herzen; die Sakramente legen uns Gottes Heilswillen vor die Augen, aber der Geist leitet das äussere von den Augen ins Herz. Geradeso verglich ja auch Jesus das Wort Gottes mit dem Samenkorn; es kommt ganz aufs Herz an, ob es Boden findet oder nicht, und im

[5]) IV, c. XIV 9 ff.

Herzen schafft eben der heilige Geist. Das klingt ganz spiritualistisch und könnte in einer Schrift Zwinglis zu lesen sein, ist aber doch anders gemeint. Calvin bekämpft mit solchen Worten die abergläubische Ueberschätzung der Sakramente, ist aber von ihrer Notwendigkeit für das menschliche Glaubensleben tief durchdrungen. Er ist nicht wirklich Spiritualist gewesen, er ist Kirchenmann ohne jeden kirchlichen Aberglauben. Seine Losung in diesen Fragen war: nicht zu wenig, nicht zu viel.

2. Von der Taufe [6]).

Hatte Luther der Taufe einen religiösen Wert zugeschrieben, Zwingli nur die Bedeutung eines Gemeinschaftszeichens, so verbindet Calvin bewusst und klar die beiden Auffassungen, stellt aber das Lutherische voran, das Zwinglische an den Schluss. Zuerst soll die Taufe unserem Glauben bei Gott dienen, erst an zweiter Stelle dem Bekenntnis vor den Menschen. Nicht weniger als drei religiöse Werte will Calvin mit der Taufe verbinden. Allem voran ist sie ihm ein Symbol der Reinigung von den Sünden: Gott schickt uns durch sie einen Boten, um uns zu versichern, es seien alle unsre Sünden so ganz und gar getilgt und ausgelöscht, dass sie nie mehr vor sein Auge kommen, dass er ihrer nie mehr gedenkt, sie nie mehr anrechnet.

Diese erste Hauptsache haben die Zwinglianer zu wenig erwogen, wenn sie die Taufhandlung als ein blosses Bekenntniszeichen vor den Menschen deuten wollten, vergleichbar den Feldzeichen eines Soldaten. Damit bleiben sie unendlich hinter dem Sinn der Bibel (Mark. 16, Eph. 5, Tit. 3, 1. Petr. 3) zurück, die so hohe Dinge wie Wiedergeburt und Seligwerden mit der Taufe in Verbindung bringt. Das ist freilich nicht magisch zu verstehen: das Taufwasser ist kein Mittel der Reinigung und Wiedergeburt, noch weniger Ursache des Heils. Aber was Gott uns durch sein Verheissungswort schenkt, das verbürgt er uns durch das dies Wort begleitende Zeichen; wird uns durch das Evangelium die Botschaft von unserer Reinigung und Heiligung gebracht, so wird sie uns

[6]) Vgl. IV, c. XV.

durch die Taufe besiegelt. Aber auch die Katholiken unterschätzen den Wert der Taufe, wenn sie die uns darin geschenkte Vergebung der Sünden nur nach rückwärts auf die Vergangenheit beziehen und für die neuen Sünden der Getauften nach neuen Gnadenmitteln suchen. Calvin hält es mit Luther in der «Babylonischen Gefangenschaft»: «zu welcher Zeit wir auch getauft werden, wir werden einmal gewaschen für das ganze Leben. So oft wir daher wieder sündigen, frischen wir die Erinnerung an die Taufe wieder auf und wappnen damit unser Gemüt, damit es der Vergebung der Sünden immer gewiss und sicher sei.» Keine nachfolgende Sünde hebt die Taufe auf, denn «die uns darin dargebotene Reinheit Christi bleibt immer kräftig, wird durch keine Flecken zerstört, sondern beseitigt allen unsern Schmutz und fegt ihn aus». Das erinnert wörtlich an Luther, aber während Luther kühn daraus folgerte, dass ein Christ mit keinen noch so grossen Sünden verloren gehen kann, bemüht sich Calvin fast ängstlich, ja keinen Leichtsinn aufkommen zu lassen, indem er erklärt, nur solchen würde diese Lehre übermittelt, die durch die sittliche Not und Reue hindurchgegangen sind. Bei einer solchen Stelle spürt man den Unterschied der beiden Charaktere.

Die zweite religiöse Bedeutung der Taufe: Symbol unsres Sterbens und Auferstehens mit Christus, gewinnt Calvin aus Paulusstellen wie Röm. 6 und Kol. 2, auch Tit. 3, 5, deren realistischem Sinn er sich gerecht zu werden bemüht. Der Apostel, so meint er, will uns nicht bloss ermahnen, dem Beispiel des Sterbens und Auferstehens Christi nachzufolgen, er meint etwas viel Tiefsinnigeres, dass Christus uns durch die Taufe teilhaftig seines Todes macht, damit wir in ihn einwachsen und die Kraft seines Todes erleben in der Ertötung unsres Fleisches; auf dies Erlebnis beruft er sich nachträglich, wenn er die Christen mahnt, der Sünde nun auch wirklich tot zu sein. Das soll der Sinn des «Bades der Wiedergeburt und Erneuerung» sein, das auch der Sinn der Busstaufe des Johannes. Es ist nicht ganz leicht, Calvin an solchen Stellen zu verstehen; geradezu sakramental im antiken Sinn hat er sicher nicht gedacht, das macht ihm seine humanistische Bildung unmöglich; ein blosses moralisches Symbol

jedoch ist ihm die Taufe auch nicht gewesen, dafür nimmt er die Paulusworte wieder zu ernst. Wie er sich aber positiv den Sachverhalt ausdenkt, möchte ich mich nicht getrauen, sicher zu bestimmen.

Drei Exkurse unterbrechen hier Calvins Tauflehre. Die Busstaufe Johannes des Täufers bringt ihn zuerst auf die schon von Zwingli im Kampf mit den Täufern verhandelte Streitfrage, wie sich Johannestaufe und Christustaufe zueinander verhalten, da doch der Täufer selbst seine Wassertaufe zur Geistestaufe des Messias in Gegensatz stellte (Matth. 3, 11). Die Täufer hatten den hier ausgesprochenen Gegensatz ernst genommen und, darauf gestützt, die volle Neuheit der christlichen Taufe gegenüber allen jüdischen Riten und Zeremonien proklamiert. Calvin dagegen vermag, nach dem Vorgang Zwinglis und Bucers, vermittelst exegetischer Kunst jenen Gegensatz aus der Welt zu schaffen und die Einheit der Johannestaufe mit der Christustaufe zu erhärten. Nachdem ihm dies Kunststück gelungen ist, geht er auf der betretenen Bahn weiter, verfolgt, angeregt durch Paulus (1. Kor. 10), die Vorbilder der Taufe im Alten Testament und weiss durch kühne Verchristlichung der alttestamentlichen Symbole und Zeremonien von neuem die Einheit der Religion hier und dort klar zu machen. Wie viel richtiger und geschichtlicher haben die ungelehrten Täufer in solchen Fragen gedacht!

In die Tiefe von Calvins Denken führt uns erst der dritte Exkurs, die Auseinandersetzung mit der katholischen Tauflehre. Calvin hatte mit dem Tauferlebnis höchste religiöse Werte verbunden: Vergebung der Sünden, Wiedergeburt durch Sterben und Auferstehen. Trifft er damit nicht mit der katholischen Lehre zusammen, die dem Taufakt die völlige Befreiung von der Erbsünde und die Wiederherstellung der Paradiesesgerechtigkeit zuschreibt? Calvin verwahrt sich energisch gegen die katholische Ansicht und entwickelt in diesem Zusammenhang skizzenhaft den Grundgedanken seiner Erbsünden- und Rechtfertigungslehre, wie er sie in der nächsten Ausgabe der Institutio in grossen Kapiteln ausführen wird [7]). Er definiert die Erbsünde als «die Schlech-

[7]) II, c. I 8.

tigkeit und Verderbnis unserer Natur, welche zuerst uns schuldig des Zornes Gottes macht, sodann Werke des Fleisches in uns hervorbringt». Sie ist — entgegen Zwingli — »im eigentlichen Sinn Sünde», und alle einzelnen Werke des Fleisches sind «Früchte» der Erbsünde. So gross ist das Verderben aller Teile unserer Natur, dass wir allein um dieser Erbsünde willen als Verdammte vor Gott stehen, dem allein Gerechtigkeit, Unschuld, Reinheit gefallen. Schon die kleinen Kinder bringen ihre Verdammnis vom Mutterleibe mit, da sie noch vor allen sündigen Früchten den sündigen Samen in sich tragen, ja «ihre ganze Natur ist gleichsam ein Samen der Sünde und kann deshalb Gott nur verhasst und ein Greuel sein». Es ist die alte augustinische Erbsündenlehre, die nur leider zu Jesu Wort von den Kindern (Mark. 10, 14 f.) so schlecht stimmen will. Freilich wird nun auch für Calvin durch die Taufe die Verdammnis der Erbsünde aufgehoben und wird den Gläubigen Gerechtigkeit geschenkt; darin stimmen Evangelische und Katholiken überein. Und doch tritt da gerade das Neue der evangelischen Lehre scharf zutage. Die Rechtfertigung des Getauften besteht nicht in der plötzlichen Wiederherstellung paradiesischer Gerechtigkeit, sondern im Erlass der Schuld und Strafe durch göttliche Zurechnung (imputatio), mit der Gott uns aus Barmherzigkeit für gerecht und unschuldig hält. Die Erbsünde ist somit durch das Tauferlebnis nicht weggeblasen, sondern bleibt im Herzen wurzelhaft und gebiert beständig neue Früchte, wie ein angezündeter Ofen beständig Flammen und Funken sprüht. Es ist eben falsch, das Wesen der Erbsünde bloss negativ zu bestimmen als Mangel der Urstandsgerechtigkeit; unser Unglück besteht nicht in blossem Mangel an Gutem, sondern vielmehr im Besitz böser und verderblicher Kräfte unserer Natur. Richtiger ist schon die Definition der Erbsünde als «sinnliche Begierde (concupiscentia), wenn nur diese Begierde in ihrer ganzen Ausdehnung mit Einschluss der Kräfte des Intellekts und Willens gemeint wird, also dass «der ganze Mensch von sich aus nichts anderes als Begierde ist». Und diese Begierde hört nie auf im Menschen bis zum Tod. Es ist der einfache Gegensatz des radikalen Pessimismus und einer halb pessimistischen, halb optimisti-

schen Auffassung vom Menschen, der sich hier offenbart. Folge ist bei Calvin eine nüchternere Auffassung von der Bedeutung der Taufe. Die Taufe verheisst uns Ertötung der Sünde nicht in dem Sinn, dass sie nicht mehr in uns vorhanden sei und uns nicht mehr zu schaffen mache, sondern dass sie uns nicht besiege. «Solange wir in den Kerker dieses Leibes eingeschlossen sind, werden auch die Ueberreste der Sünde in uns wohnen; aber wenn wir die Taufverheissung gläubig festhalten, werden sie nicht herrschen über uns». Das soll kein Ruhekissen für bequeme Gemüter sein, die sich auf diese Weise einschläfern, es sei nun eben einmal so, dass die Sünde immer in uns wohne. Wohl aber gibt diese Ueberzeugung dem ernsten Christen, der immer wieder die Erfahrung von neuen Niederlagen macht, Mut zu neuem Kampf und tapferem Fortschreiten. So nimmt denn die Ertötung unseres Fleisches bei der Taufe den Anfang, setzt sich im gläubigen Christen täglich fort und kommt zur Vollendung mit dem Tod des Fleisches. Der ebenso ehrliche wie tapfere Reformator redet aus diesen Worten. Jedoch bedeutet dieser dritte Exkurs nicht eine Korrektur seiner eigenen hohen Aussagen von der Taufe als dem Bad der Wiedergeburt? Mindestens als Warnung mag uns diese Stelle dienen, die hohen Paulusworte von der Taufe bei Calvin nicht allzu realistisch auszupressen.

Als Eklektiker fügt Calvin noch eine dritte religiöse Bedeutung der Taufe hinzu: sie einigt uns mit Christus und macht uns aller seiner Güter teilhaftig.

Erst jetzt gibt er der sozialen Bedeutung des Taufaktes, wie ihn die Schweizer verstanden, ihr Recht. Wir bekennen mit dem Taufzeichen öffentlich, dass wir zum Volke Gottes gerechnet werden und mit allen Christen zu einer Religion verbunden sein wollen. Damit verpflichten wir uns zugleich, mit allem, was wir haben, Gottes Ehre zu dienen und den Brüdern damit ein gutes Beispiel zu geben.

Auf das Prinzipielle folgt das Praktische: vom rechten Gebrauch des Taufsakraments. Voran stellt Calvin, dass es aus der Hand Gottes zu nehmen ist, dass der Blick des Empfängers vom Zeichen auf den unsichtbaren Geber, auf Gottes Liebeswillen, sich richten soll. Dass dazu ein fester Glaube an Gott und seine Verheissung gehört, braucht er nur

kurz zu wiederholen. Ihm kommt es vor allem darauf an, dass auf den schenkenden Gott und ja nicht auf den vermittelnden Priester und dessen Würde oder Unwürde das Gewicht gelegt wird. Es ist nach Calvin der Fehler der Täufer («Katabaptisten» nach Zwingli), dass sie, in Erneuerung des Irrtums der alten Donatisten, den Wert der Taufe wieder von der Person des Täufers abhangen lassen wollen und deshalb die Taufe verwerfen und die Wiedertaufe verlangen, weil wir unter dem Papsttum von Gottlosen und Götzendienern die Taufe empfangen haben. Nach Calvin aber hat ein Christ sich bloss zu fragen: auf wen bin ich getauft?, und da er auf Gott getauft ist, hat er die Verheissung der Vergebung und Wiedergeburt, und diese Verheissung steht fest und bleibt wahr, so wahr Gott wahrhaftig bleibt, ungeachtet aller Sünden der die Taufe vermittelnden Menschen. Auf die Verheissung und auf den Glauben kommt es bei der Taufe an und sonst auf nichts. Freilich bereitet dem Calvin der täuferische Einwand Schwierigkeit, dass doch die Johannesjünger in Ephesus, die mit der Johannestaufe getauft waren, zum zweitenmal im Namen Jesu getauft werden mussten, um des Geistes teilhaft zu werden (Apg. 19, 1—7). Aber nach Zwinglis Vorgang hilft hier die Exegese aus aller Verlegenheit. Calvin leugnet kühn, dass eine zweite Taufe in Ephesus stattgefunden habe; vielmehr seien diesen Christen durch Handauflegung der Apostel lediglich noch die sichtbaren Geisteskräfte verliehen worden. Der hebräische Sprachgebrauch wird dabei von ihm angerufen für eine dogmatische Vergewaltigung des Textes, die einem so feinen Exegeten wie Calvin nicht zur Ehre gereicht.

Zuletzt treten wir noch in den Kampf mit den Täufern um das Recht der Kindertaufe ein. Das Argument der Täufer lautete: «die kleinen Kinder sind jeder Art Belehrung noch nicht zugänglich und haben noch keinen Glauben; also soll man sie nicht als Kinder taufen.» Es ist seltsam, wie Calvin gerade in dieser Frage nicht Zwinglis bequemer Berufung auf die Beschneidung, sondern Luthers trotzköpfiger Behauptung des Kinderglaubens folgt. Es sei, erklärt er, einfach nicht wahr, dass ein Mensch in diesem Alter nicht glauben könne. Wenn Gott überhaupt auch Kinder selig macht und die

Seligkeit in der Erkenntnis Gottes liegt, dann muss er schon diesen Kindern einen Vorschmack dieses Gutes geschenkt haben, dann müssen sie auch schon geglaubt haben; denn der Glaube ist der einzige Weg für alle zur Seligkeit gemäss Mark. 16, 16. Er ist nicht nur da Bedingung, wo ein Hören und Predigen des Evangeliums vorausging, bei den Erwachsenen, nein, er ist auf allen Altersstufen möglich und ist und bleibt für alle, die selig werden, der Heilsweg. «Niemand wird ohne Glauben selig, weder Erwachsene noch Kinder». Also ist die Kindertaufe berechtigt, wenn doch den Kindern mit den Erwachsenen der Glaube gemeinsam ist. Freilich, es ist, als ob es Calvins Gewissen bei dieser Konstruktion des Kinderglaubens selbst nicht ganz wohl gewesen wäre; er sucht am Schluss andere Gründe für den Fall, dass die erste Begründung hinfällig würde. Er beruft sich auf die Willenserklärung des Herrn, dass man die Kinder zu ihm kommen lasse (Matth. 19, 14), obschon dort gerade der Taufe keine Erwähnung geschieht, und beruft sich endlich mit Zwingli auf das göttliche Gebot der Beschneidung der jüdischen Knaben, das auch uns Christen als Gebot zu gelten habe, da unsere Taufe an Stelle der Beschneidung getreten sei. Man kann diese ganze Begründung der Kindertaufe bei Calvin nicht ohne Erbarmen mit dem grossen Reformator lesen und versteht jedenfalls die Täufer, wenn sie von solchen Künsten sich nicht überwunden fühlen konnten.

Calvin muss die Schwäche seiner Verteidigung selbst empfunden haben, denn er schuf für seine zweite Institutio diesen Anhang von der Kindertaufe zu einem grossen selbständigen Lehrstück um [8]), nachdem er in der gleichen Ausgabe durch das neue Kapitel «Von Aehnlichkeit und Unterschied des Alten und Neuen Testamentes» dazu die Waffen geschliffen hatte.

Da die Gegner der Kindertaufe vor allem behaupten, sie sei durch keine Einsetzung Gottes begründet, sondern sei nur ein Menschenfündlein, will Calvin zuerst den göttlichen Ursprung der Kindertaufe beweisen. Wahrlich keine leichte Sache! Er selbst weiss ganz genau, dass der Ritus als solcher sich nirgends durch göttliche Autorität begründet findet.

[8]) IV, c. XVI.

Allein, meint er, es zeugt von Oberflächlichkeit, alle Aufmerksamkeit auf diesen äussern Ritus zu konzentrieren. Das Entscheidende beim Sakrament ist Gottes Verheissung, speziell beim Taufsakrament die Verheissung der Reinigung von Sünden und der Ertötung des Fleisches, beides auf Christi Gnade begründet. Auf diesen Punkt also hat unsere Vergleichung der Taufe mit der Beschneidung sich speziell zu richten, und nun bringt Calvin mit erstaunlicher Geschicklichkeit es fertig, die Beschneidung in ein so gänzlich christliches Licht zu setzen, dass auch sie die Vergebung der Sünden und die Ertötung des Fleisches durch die Gnade Christi bedeutet. Das war freilich ein Kunststück erster Klasse. Gestützt darauf, darf er getrost verkündigen, es bestehe im innerlichen Geheimnis gar kein Unterschied, und alle Verschiedenheit zwischen Taufe und Beschneidung beschränke sich auf die äussere Zeremonie. Was also für die Beschneidung galt, das gilt auch für die Taufe: folglich wird mit Recht den Kindern die Taufe erteilt. Ihnen gilt ja das Taufwort; warum nicht auch das Zeichen, dieser Anhang zum Wort? «Dieser eine Grund würde, wenn keine andern zur Verfügung stünden, im Ueberfluss ausreichen, um alle Gegner der Kindertaufe zu widerlegen». Wahrhaftig, eine erstaunliche Zuversicht! Aber ist sie ganz echt? Warum sucht Calvin unmittelbar hernach nach andern Gründen, die uns noch mehr Gewissheit geben sollen? Man wird ein peinliches Gefühl beim Lesen dieser Beweisführung nicht los.

Der zweite, noch überzeugendere Grund: der Bund, den Gott einmal mit Abraham schloss, gilt den Christen heute nicht weniger als einst dem jüdischen Volke. Waren die Judenkinder Miterben dieses Bundes und darum heiliger Same, so dürfen es die Christenkinder nicht weniger sein. Das Siegel des Bundes Gottes mit Abraham war die Beschneidung der Kinder, dem auf christlicher Seite die Taufe entspricht. Der Bund ist uns und ihnen gemeinsam, ebenso der Grund der Besiegelung, und nur die Art und Weise des Besiegelns ist äusserlich verschieden.

Jesus Christus aber hat wahrlich die Gnade des Vaters nicht enger, sondern weiter gemacht und eben darum die Kinder zu sich gerufen und gesegnet. Die Gegner wenden

ein: was hat diese Segnung der Kinder mit der Taufe zu schaffen! Allein Calvin meint, wo die Sache vorhanden sei, der Ruf an die Kinder, die Verheissung des Himmelreichs für sie, da sei über das Recht des Zeichens entschieden. Vielleicht ist dies das beste Argument auf Calvins Seite. Die Gegner urteilten nach dem Buchstaben, Calvin in diesem Fall nach dem Geist. Allein es bleibt auch so merkwürdig, dass er die göttliche Einsetzung der Kindertaufe beweisen will, ohne eine einzige positive Bibelstelle für sie aufzubringen. Nach wie vor bleibt der Einwand aufrecht, es sei doch nirgends im Neuen Testament von einem einzigen, durch die Apostel getauften Kinde berichtet. Calvin verweist wie Zwingli auf die Taufe ganzer Familien in der Apostelgeschichte: übrigens, wo steht, dass Frauen das Abendmahl mitgenossen haben? und doch denkt niemand deshalb daran, sie davon auszuschliessen. Und was den ganz späten Ursprung der Kindertaufe betrifft, meint Calvin, es gebe keinen noch so alten Schriftsteller, der nicht ihren Ursprung für ganz gewiss auf die Zeit der Apostel zurückführt. Schade nur dass er die Belege dafür schuldig bleibt; denn sie hätten ihn in Verlegenheit bringen müssen.

Ganz kurz hebt Calvin den besonderen Nutzen der Kindertaufe hervor für Eltern und Kinder: für die Eltern vor allem den Trost, dass ihre Kinder auf dem Weg zur Seligkeit sind, für die Kinder den Vorzug, dass sie in die Kirche aufgenommen und den andern Kirchgenossen dadurch ans Herz gelegt sind. Man sieht, alles, was von ferne uns magisch anmuten könnte, hält Calvin von seiner Tauflehre fern. Keine Superstition hat ihn bewogen, als Anwalt der Kindertaufe aufzutreten.

Von dem gewonnenen festen Standort aus tritt er nun an die Widerlegung der einzelnen Argumente gegen die Kindertaufe. Man lernt daraus die Denkweise der Täufer einigermassen kennen. Zunächst verwerfen sie die Gleichsetzung des Alten mit dem Neuen Testament, betonen die Inferiorität des alten Bundes und seiner irdisch-sinnlichen Verheissungen gegenüber dem neuen Bunde mit dem Ziel des ewigen Lebens und unterstreichen geflissentlich alle Unterschiede zwischen Taufe und Beschneidung. Allein der Kampf über diese Frage

ist für Calvin von vornherein dadurch entschieden, dass er in Kapitel VII dieser Institutio die wesentliche Identität des Alten und Neuen Testamentes bewiesen zu haben glaubt. Sodann beriefen sich die Täufer auf den ernsten und tief innerlichen Sinn der neutestamentlichen Taufe. Sie sei das Zeichen der geistigen Wiedergeburt, die eine klare Unterscheidung von gut und böse voraussetze; dazu seien die kleinen Kinder noch ganz unfähig. Zur Taufe gehöre der Glaube, der durch das Hören des Gottesworts entstehe; überhaupt gehen Busse und Glauben im Neuen Testament der Taufe voraus, von denen keines für das Kindesstadium passe. Auch werde zur Sündenvergebung getauft, welche wieder Erkenntnis der Sünden und Schmerz um sie voraussetze, lauter Dinge, deren die Kinder unfähig sind. Gestehen wir es ehrlich: diese Gründe der Täufer entsprechen tatsächlich der urchristlichen Auffassung von der Taufe; die Täufer haben an diesem Punkt durchaus die älteste Form des Christentums auf ihrer Seite. Calvins Beweisführung dagegen erweckt stark den Eindruck des Künstlichen und Gesuchten. Dass die Kindertaufe Wiedergeburt schaffe, kann er direkt unmöglich beweisen. Er hilft sich so, dass er sich auf den Befehl Christi, die Kinder zu ihm zu führen, beruft. Christus will ihnen damit das ewige Leben geben, das nur in ihm zu haben ist. Aber zum ewigen Leben kommt niemand ohne Wiedergeburt; also liegt die Wiedergeburt der Kinder im Sinn des Wortes Christi, mag auch ihre Art weit über unsere Fassungskraft hinausgehen. Es wird doch niemand im Ernst annehmen, daß aus dem Kindesalter niemand selig werde! Dann muss aber eine Wiedergeburt schon in diesem Alter möglich sein. Ein Johannes der Täufer ist schon im Mutterleibe geheiligt worden, und Christus selbst war von der ersten Kindheit an geheiligt, um aus jedem Alter ohne Unterschied seine Erwählten in seiner Person zu heiligen. Dass sodann der Glaube aus dem Hören der Predigt entstehe, betrifft nur den gewöhnlichen Heilsweg Gottes, schliesst aber nicht aus, dass Gott sehr viele Menschen rein innerlich durch die Erleuchtung seines Geistes, ohne Dazwischentreten der Predigt, mit der wahren Erkenntnis seines Wesens beschenkt. Eine volle, reife Gottes-

erkenntnis möchte ja auch Calvin den getauften Kindern nicht andichten; genug, wenn sie einen Teil der Gnade, deren reiche Fülle sie später geniessen werden, empfangen, wenn wenigstens ein kleines Fünklein ihnen bei ihrer Taufe, aufleuchtet. Wir mögen all das hundertmal nicht begreifen; das spricht noch lange nicht dagegen, dass sich Gott seine Erwählten vor ihrem Hinschied aus dieser Welt durch eine uns unbegreifliche Kraft seines Geistes erneuert. Und da wir alle von Adam her mit der Erbsünde zur Welt kommen, haben wir schon als Kinder die Vergebung der Sünden hoch nötig. Busse und Glauben sollen auch jetzt der Taufe vorangehen, sobald es sich um Erwachsene handelt, die das Evangelium geistig fassen können. Aber Kinder christlicher Eltern gehören sogleich in Gottes Bund und dürfen die Taufe empfangen. Diese ganze Beweisführung Calvins ist doch sehr merkwürdig; er arbeitet fast durchweg mit indirekten Argumenten und nimmt, ganz im Gegensatz zu seiner sonstigen Art, zum Unbegreiflichen und uns Unbekannten seine Zuflucht. Das alles erklärt sich aus der wirklichen Verlegenheit, in welche ihn diesmal die Einwände der Gegner versetzten.

Erfreulich ist jedoch seine freie Stellung in der Frage der Heilsnotwendigkeit der Taufe. Dass alle ungetauften Menschen verdammt werden, weist er ganz entschieden ab. Er setzt den Fall, dass ein Knabe völlig unterrichtet wurde in der christlichen Wahrheit und kurz vor dem Tauftag krank wird und stirbt, wie verkehrt wäre doch die Meinung, er sei deshalb von der Seligkeit ausgeschlossen! So kann jederzeit auch ein kleines Kind vor der Kindertaufe sterben; das ist kein Grund, an seiner Seligkeit zu verzweifeln. An diesem Punkt zeigt sich, wie frei Calvin von jedem Taufaberglauben war.

Am Schluss des Kapitels lässt er uns nocheinmal erkennen, warum er so sehr an der Kindertaufe hängt. Für die christlichen Eltern ist es ein wunderbarer Trost, ihre Kinder als getauft in Gottes Gnadenbund zu wissen: es ist, als entrisse man ihnen Gottes Gnade, wenn man ihre Kinder von diesem Zeichen ausschliessen wollte. Zugleich mag es den Eltern zum kräftigen Ansporn dienen, ihre Kinder nach-

her christlich zu erziehen in ernster Furcht Gottes und Beobachtung des göttlichen Gesetzes.

Als Calvin 1559 seine Institutio zum letztenmal ausgehen liess, unterliess er es nicht, die Argumente des längst hingerichteten Servet gegen die Kindertaufe zu widerlegen. Servet war selbst Täufer gewesen und wollte vor dem 30. Jahr keine Taufe vorgenommen wissen, da auch Jesus erst mit 30 Jahren sich taufen liess. Gegenüber einer solchen schrullenhaften Gesetzlichkeit war Calvin bei aller theologischen Rechthaberei im einzelnen der freiere und überlegene Geist [9]).

Immerhin gehört seine Verteidigung der Kindertaufe zu den schwächsten Partien seines Werks von Anfang bis zu Ende. Er stritt mit seinen Gegnern mit den Waffen des Biblizismus über eine Frage, deren schiefe Stellung er eigentlich hätte einsehen müssen. Denn die ganze Tauffrage ist in Wahrheit ein Anhang zur Kirchenfrage, und die Kirchenfrage mündet, recht verstanden, in die Frage nach der Entwicklungsfähigkeit des Christentums aus. Soll das Christentum in der Sektenform der Urzeit in schroffer Abgrenzung gegen die jüdische und heidnische Welt ewig verharren oder soll es sich zur Volks- und Weltkirche ausweiten, um möglichst an alle Menschen die Kräfte des Evangeliums heranzubringen? Das ist die zentrale Frage. Im ersten Fall muss die Kindertaufe ebenso entschieden verworfen werden, wie sie im zweiten Fall zu begrüssen ist, freilich nicht als Sakrament der Busse und Sündenvergebung, sondern in Zwinglis Sinn als äusseres christliches Pflichtzeichen, das zunächst die Eltern an die Pflicht christlicher Erziehung und hernach den Getauften selbst an seine christliche Aufgabe — auf Grund der göttlichen Gabe — erinnert. Calvin hat die Entwicklung des Christentums zur Volks- und Landeskirche bejaht, den Zusammenhang dieser Entwicklung mit dem Problem der Kindertaufe dagegen nicht erkennen können und darum alle seine exegetische Kunst und Künstelei darauf verwandt, sie biblisch zu begründen und den Tiefsinn der urchristlichen Erwachsenentaufe in sie einzutragen. So tief beklagenswert dies sein Verfahren ist, er hat allein schon durch das tatsächliche Festhalten an der Kindertaufe bewiesen, dass er im

[9]) IV, c. XVI 31.

Gegensatz zu den reaktionären Sektierern den vorwärtsführenden Gottesgeist verstanden hat.

3. Vom Abendmahl [10]).

Calvin berührt jetzt den schwierigsten Gegenstand, über dessen richtiges Verständnis so heiss gekämpft wurde zwischen den evangelischen Richtungen. Vorsichtig vermeidet er es, Namen für die eine oder die andere Meinung zu zitieren; aber klar und deutlich nimmt er selbst Stellung. In der grundsätzlichen religiösen Wertung des Abendmahls weiss er sich mit Luther einig; er stellt darum seine Bedeutung für unsern Glauben voran und kommt erst an zweiter und dritter Stelle auf den Wert der Feier für das Gemeinschaftsleben zu reden. Aber in der kitzligen Frage nach der Gegenwart des Leibes Christi im Brot des Abendmahls verleugnet er die reformierte Auffassung nicht und lehnt Luthers massive Formeln entschieden ab: höchstens die vermittelnde Formel: es werden uns im Abendmahl Leib und Blut Christi wahrhaftig und wirksam dargereicht (vere et efficaciter exhiberi), lässt er gelten um des Friedens willen. Meisterhaft aber ist gleich beim ersten Wurf seine Disposition. Er stellt die Frage nach der Bedeutung, dem Zweck und Nutzen des Abendmahls an die Spitze: sie allein ist ihm die religiöse Frage, die jeden Christen angeht. Die Streitfrage: wie ist Christi Leib im Brot gegenwärtig? dagegen setzt er auf das Konto der Neugier und bespricht sie erst, nachdem über den religiösen Wert des Abendmahls Klarheit gewonnen ist.

Auf das göttliche Verheissungswort und auf die Uebung des Glaubens muss merken, wer den Sinn des Abendmahls recht verstehen will [11]). Es will uns die Verheissung bekräftigen, dass der einmal für uns hingegebene Leib, das einmal für uns vergossene Blut unser sein und bleiben werde, und will damit unsern Glauben bewahren, aufmuntern und mehren. Gehören doch Verheissung und Glauben immer zusammen: wo die Verheissung erscheint, da hat der Glaube, worauf er sich stützen, womit er sich trösten und stärken

[10]) Erster Ansatz von IV, c. XVII.

[11]) Der ursprüngliche Text ist in IV, c. XVII 1 f. nicht mehr erkennbar.

darf. Das klingt wie ein Echo des jungen Luther, aber während für Luther die Gabe dieser Verheissung sich einseitig auf die Vergebung der Sünden konzentrierte, freut sich Calvin am Geschenk des ganzen Christus mit allen seinen Wohltaten und Gaben und preist das Abendmahl als ein Symbol der Selbstmitteilung Christi an seine Jünger zu ihrem Leben und ihrer Nahrung. Mit wahrer Begeisterung weiss er davon zu reden, wie Christus sich uns zu eigen gibt, einen Austausch der Güter und Gaben mit uns vornimmt, um ganz unser zu werden, ja «eine Substanz mit uns zu sein». Diese Selbstmitteilung liegt für ihn in den Worten: «nehmet, esset, trinket», sie spricht aus dem «für euch gegeben, für euch vergossen», sie wird auch durch die Symbole von Brot und Wein ausgedrückt: denn wie Brot und Wein unsern Leib ernähren, kräftigen, erfrischen, so stärkt und erfrischt Christus unsern Geist. Stark tritt dabei auch für Calvin der Tod Christi mit seiner Heilsbedeutung hervor; das Abendmahl schickt uns zum Kreuz Christi, dort ist sein Verheissungswort erfüllt. Aber das geschichtlich Vergangene wird durch die Symbolik des Abendmahls zur lebendigsten Gegenwart; es ist, «als stünde Christus gegenwärtig vor unsern Augen und liesse sich von unsern Händen betasten». In dieser Kraft, das Geschichtliche dem Glauben gegenwärtig zu machen, die Selbstmitteilung Christi in seinem Tod zu einem Erlebnis des Gläubigen zu erheben, offenbart Calvin seine ganze Stärke. Er ist darin der geniale Nachfolger Luthers, der nur viel reiner und geistiger als Luther die Grundidee der lebendigen Christusgemeinschaft zu entwickeln weiss.

Erst an zweiter Stelle geht Calvin auf die Frage, wie denn Christi Leib im Brot gegenwärtig sei, ein. Bezeichnenderweise stellt er von vornherein ganz und halb katholische und ganz und halb lutherische Theorien der Transsubstantiation und Realpräsenz auf eine Linie und hält ihnen allen das Axiom entgegen, dass «das Sakrament etwas Geistliches ist», und «der Herr nicht unsere Bäuche, sondern unsere Seelen speisen wollte». Die These, «Christi Leib werde uns im Sakrament «wahrhaftig und wirksam» (vere et efficaciter) dargeboten», lässt sich Calvin gefallen; den Schluss jedoch, also sei Christi Leib auf Erden im Brot gegenwärtig,

lehnt er so radikal wie nur Zwingli ab im Namen der wahren Menschheit und wahren Leiblichkeit des Erlösers. «Das ist nun einmal die ewige Wahrheit des Körpers, dass er räumlich begrenzt ist und einen bestimmten Umfang hat». Die gegnerische Meinung, Christi Fleisch sei jederzeit so gross gewesen, dass es so weit reichte wie Himmel und Erde, und sei nur aus Heilsökonomie auf Zeiten in die Grenzen eines menschlichen Leibes eingeengt gewesen, bedeutet für Calvin Glauben an einen Scheinchristus à la Marcion und Phantasterei. Gegen den Einwand aber, es handle sich eben um den verklärten und unsterblichen Leib Christi, der als solcher zugleich an mehreren Orten sein könne, wiederholt Calvin die Zwinglische Frage, ob denn Christus seinen Jüngern vor seinem Tod seinen unsterblichen Leib dargeboten habe, oder ob er zwei Leiber gleichzeitig, einen sterblichen und einen unsterblichen, getragen habe, womit wieder der gnostische Phantast Marcion recht bekäme. Nicht mehr Eindruck macht ihm die Berufung der Gegner auf die Allmacht Gottes; es handelt sich, meint Calvin, jetzt gar nicht um die Frage, was Gott konnte, sondern was er wollte; er wollte nun aber, dass Christus seinen Brüdern in allem gleich werde, ausgenommen die Sünde; also gilt für sein Fleisch nichts anderes als für unser Fleisch. «Fleisch muss Fleisch sein und Geist Geist, ein jedes nach dem Gesetz, nach dem Gott es geschaffen hat; für das Fleisch gilt aber das Gesetz, dass es an einem bestimmten Ort in bestimmtem Umfang und Gestalt bestehe». Wobei aber Calvin, darin vorsichtiger als Zwingli, den erhöhten Christus nicht an ein bestimmtes Plätzchen im Himmel einschliessen möchte, sondern bekennt, dass er seine Kraft in Himmel und Erde auswirkt, wo es ihm beliebt, und den Seinen nahe ist, in ihnen lebt, sie erhält, stärkt, belebt, nicht anders, als wenn er leiblich gegenwärtig wäre. In diesem Sinn lässt Calvin Christi Leib und Blut im Sakrament uns dargeboten werden mit der Formel: «wahrhaftig und wirksam dargereicht», nicht aber «natürlich». Nicht die Substanz des Körpers Christi, sein wahrer und natürlicher Leib, wie Luther lehrte, wird uns darin gegeben, sondern «alle Wohltaten, die Christus in seinem Leib uns erworben hat». Zu diesen Wohltaten rechnet Calvin auch dies, dass vom unsterblichen

Fleisch des Erlösers aus unser Fleisch lebendig wird und gewissermassen Teil bekommt an dessen Unsterblichkeit. So weit sucht Calvin dem Vollsinn des Wortes «das ist mein Leib» gerecht zu werden. Das ist aber auch die äusserste Grenze, bis wohin er den Gegnern entgegenkommt. Jedes Herabziehen des Leibes Christi in die Substanz des Brotes lehnt er radikal ab. In bezug auf das Verständnis der Einsetzungsworte folgt er Zwingli auch darin, dass er den Lukastext (das ist das Testament in meinem Blute) vor dem Text des Matthäus und Markus bevorzugt und im übrigen die Schrifterklärung unter die «Analogie des Glaubens» stellt, des Glaubens, der bekennt: «Jesus Christus im Fleisch gekommen» (1. Joh. 4), womit alle Streitfragen erledigt sind. Ein scharfer polemischer Exkurs gegen die Anbetung des Sakraments, die Gottes Ehre dem Geschöpf überträgt und ganz unschriftgemäss ist, schliesst sich an dieser Stelle an. Wir sollen, meint Calvin, in solchen Fragen «Augen, Ohren, Herz, Sinn und Sprache ausschliesslich an Gottes heilige Lehre halten. Ist sie doch die Schule des heiligen Geistes, des besten Lehrers, in der man so fortschreitet, dass man nichts anderswoher zu lernen braucht und was darin nicht gelehrt wird, gerne zu wissen verzichtet.» Ein charakteristisches Bekenntnis des calvinischen Biblizismus.

Jetzt erst wendet sich Calvin dem Wert des Abendmahls als Gemeinschaftszeichen zu, um der Zwinglischen Auffassung nach der lutherischen auch ihr Recht zu geben. Das Abendmahl bekommt zweitens die Bedeutung einer öffentlichen Dankfeier für Christi Erlösertod im Sinn der Aufforderung des Paulus: «wir sollen Christi Tod damit verkünden». «Eine Uebung unsres Gedächtnisses an den Tod Christi», schreibt Calvin fast wörtlich in Zwinglis Sinn. Daran reiht er eine dritte Bedeutung: die Mahnung zur Bruderliebe: wie Christus einen Leib hat, so sollen wir einen Leib bilden; wie das Brot aus vielen Körnern zu einem Brot geworden ist, so sollen wir viele Seelen uns zur Einheit zusammenfinden; 1. Kor. 10 ist die Schriftstelle dafür. Calvin verweilt mit grösstem Ernst bei diesem Gedanken: «keiner von den Brüdern kann von uns beleidigt, durchgehächelt, verlacht, verachtet werden, ohne dass Christus selbst all das erleidet; Christus kann

von uns nicht geliebt werden, er werde denn in seinen Brüdern geliebt.» So meinte es schon Augustin, wenn er das Abendmahl ein Band der Bruderliebe nannte. Man sieht: Zwinglis wertvolle Traditionen kommen bei Calvin nicht zu kurz. Aber man kann das Bewusstsein seiner Ueberlegenheit über die beiden Gegner verstehen. Im Kern seiner Auffassung des Abendmahls ist Calvin Lutheraner, der zwar den groben Realismus von Luthers Lehre ablehnt, an der lebendigen Christusgemeinschaft jedoch mit ganzem Herzen hängt. Aber wie er in der Auslegung der Einsetzungsworte teilweise Zwingli Recht gab, so ist er vollends Zwinglianer in der Wertung des Abendmahls als einer religiösen Gedenkfeier, die zugleich die Brüderlichkeit beleben soll. Auf diese Weise glaubte er die Wahrheitsmomente auf beiden Seiten zu verbinden.

Der Rest dieses Kapitels steht unter dem Zeichen antirömischer Polemik. Calvin bespricht zuerst (an Hand der berühmten Paulusstelle von der rechten Selbstprüfung vor Genuss des Abendmahls) die für den Teilnehmer an der Feier notwendigen innern Requisite und stösst dabei sehr bald auf die katholischen Lehren von der notwendigen Würdigkeit und den Mitteln des Busssakraments, um diese wieder zu erlangen. Im Gegensatz dazu kennt er nur eine erforderliche Bedingung: das Gefühl der eigenen Krankheit, der Sündhaftigkeit, der Armut, ganz wie es Luther unermüdlich betont hatte. Eher noch möchte er sich die evangelische Formel gefallen lassen: Glaube und Liebe seien die rechte Würdigkeit für den Abendmahlsempfang, wenn nur dabei nicht irgend eine Vollkommenheit des Glaubens und der Liebe verlangt wird. Nicht den Vollkommenen dient das Abendmahl, sondern gerade den Gebrechlichen und Schwachen, um, was noch an Glauben und Liebe mangelt, bei ihnen zu beleben und anzuregen.

Calvin rügt dann als ersten katholischen Missbrauch die katholische Verpflichtung, jährlich einmal zur Kommunion zu gehen. Er sucht aus seinem reichen kirchengeschichtlichen Wissen zu zeigen, wie diese Sitte aufgekommen ist, und schliesst mit dem Wunsch, es möchte den Christen jede Woche Gelegenheit gegeben werden, das Abendmahl zu geniessen, jedoch ohne allen Zwang.

Calvins zweiter unvergleichlich grimmigerer Angriff richtet sich gegen den Entzug des Laienkelchs mit der wunderbaren Begründung, es seien nur die Apostel, die Vorgänger der Priester, von Christus zur Abendmahlsfeier zugelassen worden. In der Widerlegung solcher Theologenfündlein ist er in seinem Element; er führt seine Gegner mit allen Künsten der Logik ad absurdum und beruft sich dazu auf die alte Kirchengeschichte, in der er besser als die meisten von ihnen zu Hause ist. «Satans Diener», «Antichristen» betitelt er die Verfechter der priesterlichen Theorie.

Ans Ende hat Calvin die Bekämpfung des «pestilenzialischen Irrtums», des «Gipfels des entsetzlichen Greuels», die Bekämpfung des Messopfers gestellt [12]). Mit grosser Ausführlichkeit und Gründlichkeit verweilt er bei dieser letzten Arbeit, die doch nur ganz wenige Hauptgedanken entwickelt. Christus ist unser einziger ewiger Priester bei Gott, und sein Opfer am Kreuz ist die Versöhnung für alle Sünden der Menschheit. Das Messopfer stellt ein neues und anderes Testament daneben auf und will eine neue Erlösung bringen. Das eine hebt das andere auf und verträgt sich mit ihm auf keine Weise. Dazu kommt, dass sich in der Bibel nach Calvin nicht eine Silbe findet, die zur Messopfertheorie Anlass gibt, und jedes Gebot Gottes nach dieser Richtung hin fehlt. Wohl kennt die Bibel, auch das Neue Testament, den Opferbegriff in ihrem Sprachgebrauch, aber man muss scharf unterscheiden zwischen dem Lobopfer und dem Sühnopfer. Das Sühnopfer im Neuen Testament ist Christi Tod allein; das Lob- und Dankopfer setzt schon voraus, dass wir Vergebung der Sünden haben und hat mit der Versöhnung von Gottes Zorn nichts zu schaffen. Sacramentum und Sacrificium sind überhaupt Gegensätze; beim Sakrament empfangen wir, beim Opfer geben wir. Wie soll da eins zugleich das andere bedeuten? Solches Dankopfer wird etwa das Gebet oder die Hingabe unsrer Leiber an Gott genannt, und auch bei der Abendmahlsfeier bringen wir Gott ein solches Lobopfer dar. Diese letzten Ausführungen sind, geschichtlich betrachtet, die lehrreichsten. Calvin muss zugeben, dass das Neue Testament die Opfersprache nicht nur allgemein, son-

[12]) IV, c. XVIII.

dern speziell in Verbindung mit der Eucharistie kennt. Er berührt damit, ohne es zu merken, die geschichtlichen Wurzeln des Messopfergedankens: ganz so einfach, wie Calvin sie sieht, sind die Dinge eben nicht gewesen. Fein und vornehm an seiner Polemik ist, dass er bei den konkreten Auswüchsen des kirchlichen Messopfers sich nicht lange aufhält: er hält sich in seinem ganzen Kampf an die Sache.

Der Schluss dieses Abschnittes fasst das Ergebnis für die ganze Sakramentslehre zusammen. Gott hat der Christenheit zwei Sakramente vermacht zur Bekräftigung seines Liebeswillens im Verheissungswort: Taufe und Abendmahl. Dabei sollen die Christen bleiben und jede Erfindung neuer Sakramente ablehnen. Nennt doch die Bibel stets die Zeiten des Neuen Testaments die «letzten Zeiten»: für solche schickt es sich nicht, Neues zu erfinden oder sich aufdrängen zu lassen. Man beachte, wie hier der eschatologische Gesichtspunkt bei Calvin konservierend wirkt!

Wohl aber gilt es, die alten beiden Sakramente zu säubern von allen menschlichen Zutaten und zu ihrer biblischen Einfachheit zurückzuführen. Calvin führt das kurz aus sowohl vom Taufsakrament wie von der Abendmahlsfeier, und man lernt ihn hier zum erstenmal als Organisator kennen, in dessen Geist sich bereits bestimmte Idealformulare für Taufe und Abendmahl festzusetzen beginnen. Dabei weiss er genau zu unterscheiden zwischen wesentlichen und notwendigen Elementen des Gottesdienstes und solchen, die in die Freiheit der Gemeinden gestellt sind. Zu den letzteren zählt er z. B. die Frage, ob Untertauchung oder bloss Besprengung bei der Taufe; er meint, der Entscheid hänge zum Teil vom Klima ab. Eins stellt er aber fest am Schluss: die evangelische Sakramentsauffassung und Sakramentspraxis darf sich durchaus neben der katholischen sehen lassen; Gottes Ehre leuchtet heller aus ihr, und der geistliche Trost fliesst reichlicher für die Gläubigen. Calvin behauptet in allem die Ueberlegenheit der evangelischen Position.

Calvin hat seine in der ersten Institutio geäusserte Ueberzeugung vom Wert und Verständnis des Abendmahls niemals preisgegeben, wohl aber erwuchs ihm durch den regen Verkehr mit den deutschen und schweizerischen Reformatoren

die Aufgabe, die eigene Ansicht immer genauer zu präzisieren und schärfer abzugrenzen gegen rechts und links. Der in Strassburg geschriebene Traitê de la sainte Cène [13]) zeichnet sich unter der Menge seiner Abendmahlsschriften durch besondere Einfachheit und Klarheit aus; Calvin nahm darin zum erstenmal offen Stellung zu Luther und zu den Schweizern in einer vornehmen und vom Friedenswillen getragenen Sprache, die man noch heute bewundern muss.

Er fühlte sich als Unionsmann, der das Rechte und Gute von beiden Seiten festhalten wollte unter Vermeidung der beidseitigen Schwächen und Uebertreibungen. Luther hatte nach seinem Gefühl zu unkritisch katholische Meinungen von einer fleischlichen Gegenwart Christi im Brot übernommen und durch eigene Uebertreibungen noch verstärkt; die Schweizer aber hatten in berechtigtem Gegensatz gegen solche grobsinnliche Gedanken das Kind ein wenig mit dem Bade ausgeschüttet und zu wenig betont, dass sie an eine geistige Gemeinschaft mit Christus im Abendmahl glauben. An der realen geistigen Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus war ihm selbst alles gelegen: das war es, was ihn immer zu Luther zog. Er suchte sogar 1539 Luthers Intention noch gerechter zu werden, indem er betonte, das Abendmahl verbinde uns nicht nur mit Christi Geist, sondern wirklich mit Christi Leib und Blut [14]). Es ist freilich nicht leicht, ihm hier ganz zu folgen, und er selbst hatte das Gefühl, es hier mit einem Geheimnis zu tun zu haben, das sich schwer in Worte fassen lasse; darum spricht er mit ehrlicher Bescheidenheit davon. Christus ist ihm nach Johannes von Anbeginn an Quell und Ursprung alles Lebens, vollends aber seit seiner Fleischwerdung, und als der Fleischgewordene teilt er sich uns im Abendmahl mit. Davon spricht Calvin diesmal bezeichnenderweise nicht mit Worten Augustins, der ihn hier im Stich lässt, sondern im Anschluss an den alten Cyrill von Alexandria, der im antiken Realismus der Mysterienreligionen heimisch war. Sehen wir recht, so will Calvin sagen: der Mensch gewordene Christus, der und nicht die reine Gottheit, etwa der blosse Christusgeist, ist unser Heil

[13]) Op. VII, p. 458 f.
[14]) IV, c. XVII 7 ff.

und unser Leben: mit ihm, nicht mit der blossen Gottheit Christi, soll uns das Abendmahl verbinden, damit in unser eigenes menschliches und leibliches Leben seine Kraft einströmen kann. Dadurch gewinnt das Abendmahl als wirkliches geistliches Mahl seinen ganzen Tiefsinn und seine Würde, ohne dass doch irgendwie in Brot und Wein göttliche Kräfte hineingezaubert werden. Wir essen natürliches Brot und trinken natürlichen Wein, aber gleichzeitig nährt sich unser ganzer Mensch an der Gemeinschaft des erhöhten Christus, unseres himmlischen Erlösers und Bruders, der uns durch seine Menschwerdung Gottes Lebenskräfte gebracht hat.

Eben die nämliche zweite Institutio betonte aber mit allem Nachdruck, dass an irgendeine lokale Gegenwart des Leibes Christi im Brot des Abendmahls nicht von ferne zu denken sei; es gelte der Grundsatz, dass das Endliche örtlich beschränkt bleibe und folglich Christi Leib bis zur Wiederkunft im Himmel sich aufhalte [15]). Die Verbindung zwischen Himmel und Erde stellt der heilige Geist her; er ist das Band unserer Gemeinschaft mit dem himmlischen Christus. Das hatte Calvin im früheren Text noch zu wenig hervorgehoben. Es ist die Eigenart seiner Abendmahlslehre, dass sie eine wirkliche Gemeinschaft des erhöhten Christus mit seinen Gläubigen auf Erden annimmt, sie aber durch den Geist vom Himmel her und durch den Glauben von der Erde her verbunden sein lässt. Reale Gemeinschaft, aber auf geistige Weise!

Vielleicht kennzeichnet folgende Aeusserung der Institutio von 1543 Calvins Stellung zu den verschiedenen protestantischen Richtungen des Zeitalters besonders deutlich [16]). Er erklärt hier, was ihn von Luther trennt und was ihn mit ihm verbindet. Zwei Irrtümer sind ihm stets unerträglich: erstens, dass man der himmlischen Ehre Christi zu nahe tritt durch ein Einschliessen und Heften Christi ins Brot; zweitens, dass man sich mit der Wahrheit der menschlichen Natur in Streit setzt durch die Behauptung, Christi Leib sei unendlich oder zugleich an verschiedenen Orten. Darin denkt Calvin genau wie Zwingli, und das musste ihn

[15]) IV, c. XVII 12.
[16]) IV, c. XVII 19.

mit den Schweizern verbinden. Geben aber die andern diese beiden Absurditäten preis, so erklärt er sich gerne zufrieden mit allem, was dazu beiträgt, die Darbietung «wahrer und substantieller Gemeinschaft von Leib und Blut des Herrn» unter den Symbolen des Abendmahls auszudrücken, wobei es sich nicht etwa um eine Gemeinschaft in der Phantasie oder im blossen Denken handelt, sondern um wirklichen Genuss zur Nahrung des ewigen Lebens. Das geht wieder gegen Zwingli und hält Luthers religiöse Tendenz fest. Sofern nun doch die Position enger und tiefer als die Negation verbindet, muss Calvin in der Abendmahlsfrage als ein Lutheraner gelten, der nur alle massiven und materiellen Vorstellungen von der lebendigen Christusgemeinschaft im Abendmahl ferne halten möchte.

Als solchen freien und geistigen Lutheraner fühlte er sich während seines deutschen Aufenthaltes und lange Zeit nachher, und in diesem Sinn glaubte er, durch den Consensus Tigurinus vom Jahr 1549 auch die Schweizer, Bullinger voran, auf die lutherische Seite, wie er sie auffasste, hinübergezogen zu haben, als ihm der ingrimmige Widerspruch einzelner Lutheraner anlässlich des Bekanntwerdens jener Vereinbarung in Deutschland darüber belehrte, dass das eine Täuschung war, und die schroffen Lutheraner seine Auffassung als ein schweizerisches Manöver betrachteten. Der damals ausbrechende, von beiden Seiten mit Erbitterung geführte neue Abendmahlsstreit hat seine Wellen auch in die Institutio geworfen: die Schlussausgabe von 1559 lebt eigentlich vom Kampf gegen die lutherischen Gegner und lässt deutlich erkennen, dass Calvins Versöhnungsplan gescheitert ist. Jedoch hat er auch jetzt nichts wesentlich Neues vorgetragen, und das Polemische dieser Ausgabe gehört besser in die Pathologie des Reformationszeitalters als zum Wesen seines religiösen Glaubens und Denkens.

V. Von den fünf falschen Sakramenten.

Die katholische Kirche hatte es meisterhaft verstanden, durch die Lehre und Praxis ihrer sieben Sakramente das menschliche Leben auf allen seinen Stufen von der Wiege

bis zum Grab der Kirche einzuordnen und an die Vermittlung der kirchlichen Hierarchie zu binden. Calvin setzt Luthers Befreiungswerk in der Schrift «Von der babylonischen Gefangenschaft» fort, wenn er in diesem Kapitel mit allen Sakramenten ausser Taufe und Abendmahl radikal aufräumt. Man lernt ihn in diesem Kampf vor allem als Biblizisten kennen, der alles, was er nicht in seinem Gotteswort legitimiert findet, aus der christlichen Kirche verbannt haben will. Aber diese formelle Kritik ergänzt er in den meisten Fällen durch die Bekämpfung des Sakramentalismus vom religiösen Zentrum aus und lässt so durch die Negation seinen Glauben schärfer hervortreten. Hier soll nur das Allerwichtigste dieser Sakramentskritik hervorgehoben werden [1]).

1. Von der Firmung [2]).

Katholische Theologie führt den Schriftbeweis für das Sakrament der Firmung mit dem Bericht der Apostelgeschichte (8, 14 ff.) von der Mitteilung des heiligen Geistes an die Samaritaner durch apostolische Handauflegung. Für Calvin aber kann diese Bibelstelle keine Beweiskraft haben, da die dort erwähnten wunderbaren Geisteskräfte nur für die Verkündigung des Evangeliums in der Erstlingszeit von Bedeutung waren, seit de Ende des apostolischen Zeitalters aber mit allen übrigen unerhörten Wundern aufgehört haben. Es ist der Humanist Calvin, der dies Bekenntnis zu einem Christentum ohne Wunder in der Gegenwart ablegt, derselbe Humanist, der schon in der Vorrede an König Franz den katholischen Einwand: ihr Protestanten könnt die Wahrheit eures Glaubens durch keine Wunder beweisen, mit der Antwort abwehrte: die Wunder waren notwendig bloss für die Gründungszeit der christlichen Religion. Man glaubt das Mirakel in der Bibel und beruft sich darauf; man ist aber für die eigene Gegenwart gegen alles Wunderwesen skeptisch.

Die Firmung kann biblisch nicht begründet werden; überdies konkurriert sie mit der Taufe, und aller Glaube an die Firmung setzt Unglauben gegen das grundlegende Tauf-

[1]) Vgl. IV, c. XIX.
[2]) IV, c. XIX 4—13.

sakrament voraus. Jedoch das erste wie das letzte Wort hat der Biblizismus: die Firmung ist nichtig, ja frivol, weil ihr die göttliche Einsetzung fehlt. «Alles, was zum Christentum gehört, ist in der Bibel aufgeschrieben»: was also nicht biblisch ist, kann auch nicht christlich sein.

Jedoch geht Calvin in der Negation nicht auf. Er wünscht statt der Firmung eine evangelische Unterweisung der Jugend, die womöglich mit einem vor der Gemeinde vorgenommenen Glaubensexamen schliessen sollte. Es gilt, die Unwissenheit im christlichen Volk zu bekämpfen und allen Christen eine Wegleitung in der christlichen Lehre in die Hand zu geben. Wir sehen den ersten Genfer Katechismus Calvins entstehen und sehen in der Ferne die Konfirmation als würdigen Ersatz der Firmung gerade in den reformierten Kirchen auftauchen.

2. Von der Busse.

Die Busse kein Sakrament, wohl aber ein zentrales Erlebnis, das den Christen zum Christen macht — das ist diesmal Calvins positive These. Als Freund des klaren, saubern Denkens sucht er zuerst nach der richtigen Definition und findet sie durch kritische Sichtung älterer evangelischer Definitionen [3]). Er erinnert an eine Erklärung «gewisser Gelehrter lange vor diesen Zeiten» — gemeint sind Melanchthons Loci von 1521 —, welche die Busse als ein Ertötet- und ein Lebendig-Werden beschrieben und jenes in der rechten Reue, dieses im Trost des Glaubens erblicken wollten. Andere — es müssen ebenfalls Lutheraner sein — wollten zwischen der gesetzlichen und der evangelischen Busse unterscheiden, die erste aus den Schrecken des göttlichen Zornes, die zweite aus dem Vertrauen zu Gottes Barmherzigkeit geschöpft. Calvin, der korrekte Schrifttheologe, tadelt es an diesen beiden Definitionen, dass sie Busse und Glauben durcheinanderwerfen, die doch von Paulus so reinlich unterschieden werden. Durch Entfernung des Glaubens aus dem Bussbegriff gewinnt er so die eigene Definition: «Busse ist die Ertötung unsres Fleisches und des alten Menschen, bewirkt von der wahren und lautern Furcht Gottes in uns». Sie wird in der

[3]) Vgl. III, c. III, 3 ff.

Bibel auch «Bekehrung» genannt. Also Furcht Gottes, nicht Glaube, die Grundstimmung des Busserlebnisses! Geradeso hatte es einst Luther in den Thesen gelehrt; Calvin hält hier die Anfangsstimmung Luthers fest. Und ganz wie Luther will er diese Busse nicht nur an den Anfang des Christenlebens gestellt wissen, nein, sie begleitet den Christen das ganze Leben lang. Die Busse ist für den Christen, was für Plato das Nachsinnen über den Tod. «Das Leben eines Christenmenschen ist ein fortgesetztes Erstreben und Üben der Ertötung des Fleisches bis zu dessen völligem Untergang». «Der ist am weitesten fortgeschritten, der gelernt hat, sich am meisten zu missfallen, nicht um in diesem Kot stecken zu bleiben und nicht weitere Fortschritte zu machen, sondern um immer mehr zu Gott zu eilen und zu seufzen». Die herbe Grösse Calvins leuchtet aus diesen Worten.

Wenn die einzig überlegene Kritik das Bessermachen ist, so darf man Calvin um diese Ausführung beneiden; glänzender hat selbst Luther niemals seine tiefe Christenbusse dem oberflächlichen sakramentalen Bussgeschäft der katholischen Kirche entgegengestellt. Jetzt erst wendet er sich diesem Busssakrament zu, durch das der Katholik die Vergebung seiner Sünden zu erlangen sucht. Calvin weiss es: wir stehen im Zentrum. Um das Allerernsteste, was es überhaupt gibt, handelt es sich jetzt, um die Frage, «nach welchem Gesetz, unter welcher Bedingung, wie leicht, wie schwer die Vergebung der Sünden erhalten werde. Haben wir darüber nicht volle Klarheit und Sicherheit, so kann das Gewissen keine Ruhe, keinen Frieden mit Gott, kein Vertrauen, keine Sicherheit finden, es zittert, wogt hin und her, weiss weder ein noch aus, wird gemartert, gequält, schreckt zurück vor Gottes Anblick und hasst und flieht ihn.» So schreibt kein Epigone, sondern ein Mann, der das reformatorische Grunderlebnis aus Erfahrung kennt.

Reue, Beichte und Absolution, Genugtuung, Ablass — nach dieser Reihenfolge durchgeht Calvin nun die katholische Busstheorie [4]). Am nächsten steht ein ernster Katholik dem evangelischen Christen in der Forderung «richtiger und voller R e u e»: es ist der Geist Augustins, der sie hier verbindet.

[4]) Vgl. III, c. IV und V; IV, c. XIX, 14—17.

Während aber der Katholizismus mit eben dieser Forderung dem Menschen eine unendliche Aufgabe aufbürdet, an deren Bewältigung ein ernster Mensch sich zerarbeiten muss, um schliesslich doch bei der ewigen Ungewissheit und Verzweiflung zu enden, heisst Calvin den Sünder bei allem Bussernst nicht auf seine Zerknirschung und auf seine Tränen schauen, sondern beide Augen allein auf Gottes Barmherzigkeit richten, auf den Christus, der die Mühseligen und Beladenen zu sich ruft. Es ist der Unterschied einer bei der subjektiven Herzensleistung stehen bleibenden und sie als besondern Wert in die Wagschale Gottes legenden Frömmigkeit und einer von aller noch so ernsten Subjektivität über sich hinaus zum objektiven Gnadengrund drängenden, dort Erhebung und Gewissheit findenden seelischen Verfassung; darum ist dort das letzte Wort des Selbstgerichts das Verdienst, hier das demütige Bekenntnis: Gott allein die Ehre!

Der Beichte vor dem Priester sucht Calvin vor allem die biblische Grundlage zu entreissen, indem er sämtliche für sie ins Feld geführten Bibelstellen, die Allegorie von den zehn Aussätzigen, die sich dem Priester zeigen sollten (Luk. 17), und von Lazarus, den die Jünger angeblich aus seinen Hüllen lösen mussten (Joh. 11), samt den Spezialstellen Matth. 3 und Jak. 5 als gänzlich unkräftig für das zu Beweisende darstellt. Wohl kennt die Bibel die Beichte unsrer Sünden, jedoch vor Gott und Gott allein. Diese Beichte vor Gott fasst sie so ernst und tief, dass sie eben darum nicht daran denkt, die Aufzählung aller Sünden dem Beichtenden zuzumuten; weiss doch ein ernster Christ, dass er vor Gottes Augen mit der Erkenntnis seiner Sünden niemals fertig wird, und dass die Schlupfwinkel des Bösen tiefer sind, als dass man sie jemals ergründen könnte. Aber all das geht allein Gott und keinen Menschen an. Bei keinem, der von Christus Vergebung der Sünden empfing, liest man, er habe zuvor ins Ohr eines Priesters gebeichtet. Für uns gilt in Ewigkeit das Wort Gottes bei Hesekiel (18): «so oft ein Sünder zu mir seufzt, will ich seiner Uebertretungen nicht mehr gedenken.» Also eine radikale Verwerfung der Ohrenbeichte, wie wir sie bei Zwingli fanden, auf Grund des Bibelworts, das nur die Beichte vor Gott sanktioniert! Aber ist

diese biblizistische Entscheidung überzeugend? Auch Calvin muss zugeben, dass die Bibel zwei Arten der Privatbeichte vor Menschen kennt, die eine um unsertwillen (Jak. 5), wenn Christen beieinander Rat und Trost suchen, die andere dem Nächsten zu lieb (Matth. 5), um ihn wieder zu versöhnen, wenn er durch unsre Schuld beleidigt worden ist. Also entscheidet die Bibel doch nicht so radikal gegen die Beichte vor Menschen, wie es Calvin behauptet, und liesse sich auf Grund solcher Bibelstellen wie Jak. 5 manches zugunsten der Privatbeichte anführen, sobald ein persönliches Bedürfnis im Bibelleser selbst dafür spräche. Daran aber fehlte es bei Calvin zu dieser Zeit; Luthers Herzensbedürfnis, einem Bruder zu beichten und sich von ihm Gottes Vergebung zusprechen zu lassen, hat er damals nicht geteilt. Er wird aber später, wenn er die Menschen noch besser kennt, vorsichtiger und verständnisvoller über die Beichte urteilen, ohne doch seiner Grundüberzeugung untreu zu werden, dass die Beichte meiner Sünden mich und meinen Gott allein angeht.

Auch die priesterliche Schlüsselgewalt verwirft Calvin so schroff wie vor ihm Zwingli und bedient sich bei der Entkräftung ihrer biblischen Belegstellen auch der Zwinglischen Argumente. Die dem Petrus Matth. 16 verheissene Vollmacht, zu binden und zu lösen, deutet er einfach auf den Dienst am Wort, auf die Verkündigung des Evangeliums, dessen Summe eben dies ist, dass wir alle, die wir Sklaven der Sünde und des Todes sind, durch die Erlösung durch Christus erlöst und befreit werden, und nur wer Christus nicht als Befreier und Erlöser anerkennt, in ewigen Banden gefesselt und verdammt bleiben muss. Die dagegen Matth. 18 den Aposteln insgesamt von Christus erteilte Vollmacht, zu binden und zu lösen, bezieht sich nach Calvin auf die Kirchenzucht mit dem Bann und hat mit Beichte und Sündenvergebung nichts zu schaffen. Hier wird man sich höchstens darüber wundern, dass der in der Kirchengeschichte sonst so heimische Calvin nichts davon zu wissen scheint, dass gerade aus dieser groben öffentlichen Kirchenzucht im Lauf der Jahrhunderte die feine private Beichtdisziplin durch eine Metamorphose hat werden können und müssen. Und wie viel richtiger haben Luther und die katholische Tradition

trotz allem den Sinn der Worte vom «Binden und Lösen» erfasst! Calvins und Zwinglis Exegese bedeutet das Ende einer geschichtlichen Entwicklung, die bei Matth. 16 und 18 einsetzte. In Wahrheit ist es denn auch hier nicht der Biblizismus allein, der gegen eine, Menschen in die Hand gegebene Absolutionsvollmacht sich auflehnt, sondern das eigene Misstrauen gegen Menschen und alles, was von Menschen kommt. Calvin selbst erklärt, es fehle ja der priesterlichen Absolution jede Sicherheit und Unfehlbarkeit, die doch dem Handeln des heiligen Geistes zukommen müsste. Das heisst: er traut einfach dieser Vergebung der Sünden aus Menschenmund nicht; Gott und Mensch klaffen für ihn viel zu weit auseinander, als dass je ein Mensch im Namen Gottes einem andern die Sünden vergeben könnte. Dann stehen wir aber wieder da, wo die Juden im Kampf mit Jesus standen: «kann auch ein Mensch Sünden vergeben ausser Gott allein?» Durch diese Entwicklung sind zweifellos tiefe religiöse Werte verloren gegangen, aus Anlass des grauenhaften, ja wahrhaft teuflischen Missbrauchs, der von seiten der Hierarchie mit der Schlüsselgewalt getrieben worden war.

Dass Calvin mit dem Ablass als einem Anhängsel der Schlüsselgewalt rasch fertig wird, versteht sich von selbst. Christus hat uns mit seinem Blut erlöst: damit kann kein für Geld käuflicher Erlass, sei es von Sünden, sei es von Genugtuungen, konkurrieren. Die überschüssigen Verdienste der Heiligen aber, auf deren Schatz die Ablasstheorie baut, ermangeln aller soliden biblischen Begründung. Calvins Sprache angesichts dieser Profanation des Heiligsten durch ein Geldgeschäft ist von unerhörter Schärfe; unleugbar aber machte sich Luther in den Thesen seine Arbeit schwerer und ging mit seiner Kritik sachgemässer und gründlicher vor.

Gegen die Notwendigkeit menschlicher Genugtuungen führt Calvin den Begriff der göttlichen Sündenvergebung als einer freien und reinen Gnadenhandlung, die keine Ergänzungen durch menschliche Busswerke erträgt, ins Feld. Es widerstreitet nach ihm der Bibel, zu lehren, dass die Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden im Unterschied von der freien Taufvergebung an die Aufbringung menschlicher Busswerke gebunden sei; Christus

hat uns, wie vor allem Johannes zeigt, von allen Sünden, auch den im Christenstand begangenen, erlöst. Dabei kommt es Calvin auf zwei Dinge an: die Ehre Christi soll rein erhalten bleiben und das Gewissen soll seinen Frieden sicher finden in der Vergebung. Gottes Ehre voran, unser persönlicher Trost an zweiter Stelle! — das ist Calvin. Und doch hat ein Luther die Gewissensfrage kaum tiefer erfasst als dieser Genfer Reformator, wenn er dem katholischen Rezept, durch Genugtuungen dem Gewissen zu seinem innern Frieden zu verhelfen, die Frage entgegenhält: «Wann kann einem ernsten Gewissen genug getan sein? So muss es immer zweifeln, ob es einen gnädigen Gott habe, muss immer unruhig bleiben, immer erbeben.» Mit der Unterscheidung lässlicher und tötlicher Sünden ist uns nichts geholfen: Schuld ist Schuld, darauf allein kommt es einem ehrlichen Menschen an vor Gott. Solche katholische Unterscheidungen empfand Calvin nur als faule Künste der Gewissenserleichterung.

Fatalerweise kommt ihm jedoch die Bibel bei seinem Kampf gegen die menschlichen Genugtuungen in die Quere; mit Satisfaktionen rechnet zumal das nachexilische Judentum nur zu sehr: ja der Bibelgott selber vergibt nicht bloss, er verhängt auch Bussstrafen. Allein Calvin bleibt dabei, dass die Vergebung der Sünden überall in der Bibel als reiner Gnadenakt Gottes gedacht wird, und dass auch die göttlichen Züchtigungen, durch die der himmlische Vater seine Kinder erzieht, an diesem Gnadencharakter der Vergebung nichts ändern. Scheinbare Beweisstellen für sühnende Bussswerke der Menschen wie Dan. 4, 28; Spr. 10, 12; Luk. 7, 47, weiss Calvin durch Exegese zu entkräften: für die Menschen mögen solche allenfalls nötig sein, für Gott nicht. Hierauf tritt der Kirchenhistoriker auf und belehrt uns über den späten Ursprung des katholischen Satisfaktionsgedankens. Merkwürdig anders hatte doch einst Luther dies ganze Satisfaktionswesen kritisiert: er hatte den Satz verfochten: Strafe muss sein, gerade der Fromme begehrt die Strafe. Aber gerade die tiefsten Gedanken von Luthers Thesen waren wirkungslos verhallt.

Hierauf wird der Fegfeuerglaube von Calvin zerzaust und seiner biblischen Stützen beraubt. Zu allerletzt

aber greift er nochmals das ganze katholische Busssakrament an. Wie soll die Busse ein Sakrament sein? Sie hat ja kein Zeichen! Das war der Grund, warum Luther die Busse aus der Zahl der Sakramente gestrichen hatte. Das wahre Sakrament der Busse ist auch nach Calvin die Taufe, die denen zum Trost gegeben ist, die bussfertig gesinnt sind. Damit behält nochmals Luthers Schrift «Von der babylonischen Gefangenschaft» das letzte Wort in Calvins Kritik des Busssakraments.

3. Von der letzten Oelung.

Auch diesem Sakrament fehlt nach Calvin die göttliche Einsetzung durch ein Verheissungswort, da aus dem Wort des Jakobus (5, 14) nur durch ein ungeheures Missverständnis ein Sakrament erschlichen worden ist [5]). Richtig ist, dass die Apostel von Gott eine Heilkraft erhielten, und dass sie gelegentlich mit Oel Kranke heilten. Mit Recht weist aber Calvin auf die grosse Freiheit Jesu und der Apostel in solchen äussern Dingen hin, während er die apostolischen Heilkräfte zu den besonderen Gnaden der ersten Zeit rechnet, da die Neuheit der evangelischen Verkündigung das Wunder als Begleitzeichen nötig machte. Zum Wesen des Christentums gehören für ihn diese Dinge nicht.

4. Von den priesterlichen Graden.

Calvin bahnt sich diesmal durch die Kritik der katholischen Hierarchie der Aemter den Weg zur positiven Darlegung des evangelischen Prediger- und Diakonenberufs [6]). Zuerst bespricht er an Hand der zwei klassischen Lehrbücher katholischen Kirchenrechts, der Sentenzen des Petrus Lombardus und des Decretum Gratians, die Fülle der ganz und halb priesterlichen Aemter und erweist sie als lauter Menschenfündlein im Widerspruch mit Gottes Wort. Vor allem erklärt er dem Priestertitel den Krieg. Christus, unser ewiger Priester, erträgt keinen Nachfolger im strengen Sinn. In ihm sind wir Christen alle Priester, jedoch nur weil wir

[5]) Vgl. IV, c. XIX 18—21.
[6]) Vgl. IV, c. XIX 22—33.

Gott Lob und Dank opfern: das Versöhnen war Christi Amt allein. Das Amt der Apostel aber war die Predigt des Evangeliums und die Austeilung der Sakramente; wer ihr Nachfolger sein will, der unterwerfe sich diesem «heiligen, unverletzlichen und ewigen Gesetz». Opferdienst dagegen und apostolischer Beruf gehen sich nichts an. Es fällt auf, wie kurz, ja flüchtig Calvin in solchem Zusammenhang die Idee des allgemeinen Priestertums berührt; er kennt und billigt sie, er weiss genau, dass das Petruswort vom «königlichen Priestertum» der ganzen Gemeinde gilt [7]), aber entscheidend für sein Denken ist diese Idee in keiner Weise. In der ersten Zeit der Reformation hatte die Losung: «alle Gläubigen sind Priester», den Sturz der Hierarchie, die Erhebung der christlichen Laienschaft bedeutet. Diese Zeit ist vergangen; alle evangelischen Kirchen haben wieder ihr besonderes Predigtamt aus der Bibel begründet und bemühen sich, die Erinnerung an den urchristlichen Laienenthusiasmus einschlafen zu lassen. Calvin aber hat nie etwas anderes gewusst, als dass die Kirche Christi ihre ordentlichen Prediger hat.

Verdrängung des Priesters durch den evangelischen Prediger, so lässt sich die wichtige Veränderung am einfachsten formulieren. Der Priester sollte durch sein Opfer auf Gott einwirken; der Prediger dagegen ist einfach Gottes Bote an die Menschen. Da er in seinem Beruf den Auftrag Christi an die Apostel fortsetzt, könnte er allein — nicht der Bischof, nicht der Mönch, nicht der Opferpriester — den Anspruch erheben, Nachfolger der Apostel zu sein. Allein Calvin beeilt sich, die grossen Unterschiede zwischen Apostel und heutigem Gemeindevorsteher zu unterstreichen. Verschieden ist der Name, Apostel hiessen eben speziell die Zwölfe verschieden ist aber auch der Beruf: dort ein unbegrenztes Missionsgebiet, hier bestimmt begrenzte Einzelgemeinden. So gelangt er endlich zu der positiven Definition: «Bischof ist, wer, zum Dienst am Wort und den Sakramenten berufen, sein Amt in guten Treuen verwaltet» [8]). Er betont dabei, dass «Bischof» und «Presbyter» ursprünglich dasselbe

[7]) IV, c. XIX 25.
[8]) Vgl. IV, c. III 8.

Amt bezeichnete; zuweilen nennt er diese Vorsteher auch «Aelteste» (seniores) oder «Hirten» (pastores). Das Wort «Ordination» möchte er durch «Berufung» ersetzen.

Calvin bespricht dann die zwei Detailfragen, wem die Berufung der Kirchendiener zustehe, und welche Zeremonie für ihre Einsetzung zu gelten habe [9]). Die erste Frage nach dem Wahlmodus hängt nach ihm von der verschiedenen Praxis in den einzelnen Gegenden ab und ist nicht prinzipieller Natur. Ob die ganze Kirchgemeinde zu wählen hat, ob ein Ausschuss aus ihr, ob der Magistrat, sei es der Fürst oder der Rat einer freien Stadt, das alles hängt für Calvin an den Umständen. Seine Forderung geht nur dahin, dass die Gemeinde in irgendeiner Form bei der Wahl mitzuentscheiden hat, und dass in Leben und Lehre erprobte Pfarrer aus der Nachbarschaft von der Wahlbehörde konsultiert werden und ihr Gutachten über den zu Wählenden beachtet wird. In bezug auf die zweite Frage nach der Zeremonie des Pfarreinsatzes lehnt er es ab, daraus, dass die Apostel Joh. 20 von Jesus angehaucht wurden, ein Gesetz zu machen; «der Herr hat vieles getan, was uns nicht zum Beispiel dienen sollte.» Die Handauflegung dagegen, die Calvin im Neuen Testament vorfindet und deren Gebrauch er aus der hebräischen Sitte ableitet, will er sich gern gefallen lassen unter der Bedingung, dass kein Sakrament daraus gemacht wird und keine abergläubische Meinung, als übertrügen die handauflegenden Personen durch ihren Ritus die Gnade des heiligen Geistes, sich einmengt. Er will also ein Symbol, jedoch frei von aller abergläubischen Wertschätzung. Das ist echter reformierter Geist.

Zuletzt redet Calvin noch der Erneuerung des Diakonenamtes im ursprünglichen Sinn, nämlich für die Armenpflege, das Wort [10]) und handelt kurz von der auch hiefür empfehlenswerten Handauflegung. An ein besonderes Aeltestenamt dagegen denkt er noch nicht, wie er auch kein Amt der Lehrer erwähnt; die spätere Theorie der vier für die christliche Kirche konstitutiven Aemter ist ihm noch fremd. Erst längere kirchliche Praxis sollte ihn auf diese Gedanken

[9]) Keinzelle für IV, c. III 11—16.
[10]) VI, c. III 9.

bringen. Indes der Ansatz zum Organisatorischen steckt schon in dieser ersten Institutio Calvins. Theorie und Praxis, evangelischer Glaube und kirchliche Ordnung gehörten für ihn untrennbar zusammen und forderten einander gegenseitig.

5. Von der Ehe.

In der Ehe anerkennt Calvin eine Gottesordnung, gerade wie im Ackerbau oder in jedem beliebigen Handwerk. Zum Sakrament jedoch fehlt ihr alles, und sie ist denn auch erst seit Papst Gregors Zeiten zum Sakrament gestempelt worden. Aber aus welchem seltsamen biblischen Grund! Weil der lateinische Uebersetzer von Eph. 5 das griechische Wort «mysterion» in der Allegorie des Paulus von der Ehe zufällig mit «sacramentum» übersetzt hat. Mit solchem Unsinn fährt Calvin so rasch ab, wie vor ihm Luther und Zwingli, und mit dem Ehesakrament fällt auch das ganze kirchliche Eherecht mit seinen tyrannischen Gesetzen dahin [11]).

Ueberhaupt hat Calvin der katholischen Sakramentsreligion so schroff wie nur Luther und Zwingli den Garaus gemacht. Allen fünf sogenannten Sakramenten: Firmung, Busse, letzte Oelung, Ordination, Ehe, fehlt die biblische Grundlage; sie sind Erfindungen der katholischen Hierarchie, deren Machtinteressen und Geldgier sie ausschliesslich dienten. Mit Zwingli gegen Luther geht Calvin aber in seiner radikalen Verwerfung der Ohrenbeichte und der Absolution, nicht bloss aus Biblizismus, sondern weil ihm Luthers Bedürfnis des Trostsuchens bei Menschen fremd war.

Die Gedanken dieses Kapitels blieben wesentlich unverändert durch alle folgenden Ausgaben. Aber aus den positiven Partien der Busslehre schuf Calvin 1539 ein neues Hauptkapitel, das er der Heilslehre zugesellte, und ebenso verband er 1543 die positiven Ausführungen über die kirchlichen Aemter mit seiner Lehre von der Kirche.

VI. Von der christlichen Freiheit, von der kirchlichen Gewalt und von der Staatsordnung.

Calvin tritt in diesem Schlusskapitel an den schwersten Gegenstand heran. Die Parole «Freiheit eines Christen-

[11]) IV, c. XIX 34—37.

menschen» war in allen Ländern zur Parole der Revolution geworden, der kirchlichen, aber auch der politischen und sozialen Revolution. Die Taktik der katholischen Partei bemächtigte sich daher überall dieser Parole, um mit ihr die Staatsgefährlichkeit der reformatorischen Lehre auszudrükken. Alles kam daher darauf an, was eigentlich mit dem Schlagwort «christliche Freiheit» gemeint sei, was es für die Kirche und den Staat bedeute.

I. Von der christlichen Freiheit.

Calvin ist jedenfalls nicht gewillt, auf die christliche Freiheit zu verzichten. «Hält man nicht fest an ihr, so wird Christus, wird die Wahrheit des Evangeliums nicht recht erkannt». Vor allem ist die Frage der christlichen Freiheit eine Gewissensfrage; ohne Klarheit darüber «können die Gewissen nichts herzhaft angreifen»: sie kommen niemals aus dem Schwanken und Zweifeln heraus. Calvin weiss es genau wie Luther, dass das Leben im Guten nur ein Leben in der innern Freiheit sein kann. Ein Gehorsam bloss auf Befehl, ein erzwungener Gottesdienst ist im strengen Sinn nicht gut und kann Gott nicht gefallen.

Er konstatiert eine dreifache «Freiheit des Christenmenschen» [1]): Freiheit von der Anklage und Verurteilung des Gesetzes, Freiheit vom gesetzlichen Zwang unseres Handelns, Freiheit und Unbefangenheit der ganzen äusseren Lebenshaltung. Voran stellt er wie alle andern Reformatoren die Freiheit vom Richterspruch des Gesetzes. Die Gewissen der Gläubigen sollen, wenn vom Vertrauen auf ihre Rechtfertigung vor Gott die Rede ist, «sich über das Gesetz erheben und die ganze Gesetzesgerechtigkeit vergessen». Wir sollen, wenn es sich um die Rechtfertigung handelt, «jeden Gedanken an das Gesetz und an unsere Werke verbannen und allein auf die Barmherzigkeit Gottes schauen; weg von uns selbst und auf Christus geblickt»! Nicht als sei das Gesetz für die Gläubigen überflüssig; auch der Christ bedarf beständig der aufstachelnden Ermahnung des Gesetzes. «Aber wenn das Gewissen in Sorge gerät, wie es Gott gnädig haben kann,

[1]) III, c. XIX.

was es ihm antworten soll, mit welcher Zuversicht es bestehen mag, wenn es vor sein Gericht gefordert wird, dann gilt es nicht, zu fragen, was das Gesetz fordert, sondern dann sollen wir uns Christus allein als unsre Gerechtigkeit vorhalten, Christus, der alle Vollkommenheit des Gesetzes übertrifft». So meinte es Paulus im Galaterbrief mit seiner schroffen Entgegensetzung von Gesetz und Gnade.

Die zweite Freiheit ist die sittliche Freiheit, dass wir dem Gesetz nicht mehr aus Zwang gehorchen, sondern, «frei von seinem Joch, Gottes Willen aus freien Stücken uns unterstellen». Solange wir unter dem Regiment des Gesetzes stehen, leben wir in beständiger Angst; unser Gewissen gelangt nie zu einer willigen Bereitschaft zum Gehorsam, bis es zur Freiheit durchgedrungen ist. Calvin sucht das klar zu machen am Beispiel des Gebotes: «du sollst Gott lieben von ganzem Herzen»; er greift gerade die absolute Forderung heraus. Zu ihrer Erfüllung wären eine Reinigung des innersten Herzens von aller sündigen Lust und eine ausschliessliche Konzentration der Seele auf Gott nötig, wie sie gerade der ernste Mensch niemals fertig bringt. Der Widerstand des Fleisches steht uns immer im Wege: es kommt nie zu der erforderlichen Vollkommenheit, es bleibt immer beim blossen Ansatz, beim Versuch, beim Streben. Und doch verlangt das Gesetz vollkommene Liebe und verdammt die Unvollkommenheit. Wie soll da bei dieser Unvollkommenheit ein frisches, frohes Handeln möglich sein? Es ist trotzdem dann möglich, wenn wir, von der strengen Forderung des Gesetzes befreit, hören, wie Gott in väterlicher Milde uns zu sich ruft, und nun fröhlich und mit grosser Munterkeit dem Rufenden antworten und dem Führenden folgen dürfen. Es ist dann möglich, wenn wir aus der Sklavenstellung in die Kindesstellung verpflanzt sind. «Kinder, mit denen ihr Vater frei und vornehm umgeht, scheuen sich nicht, auch mit einer erst angefangenen, halb vollendeten und fehlerhaften Arbeit vor ihn zu treten, dessen gewiss, dass ihr Gehorsam und ihre Willigkeit bei ihm gilt, auch wenn sie seinen Befehl nicht ganz genau ausführten. Solche Kinder sollen wir sein, die fest vertrauen, unser Tun, es mag noch so gering und unvollkommen sein, werde dem nachsichtigen Vater gefallen.

Solche Zuversicht brauchen wir ganz unbedingt; wir können ohne sie nichts Rechtes zustande bringen.» Und eben dies meinte Paulus, wenn er den Römern schrieb, dass wir nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade stehen.

Diese Stelle berührt uns heute noch wie eine grosse Ueberraschung; sie passt ganz besonders schlecht zum Bild des rigorosen und unerbittlichen Calvin; besagt sie doch nichts anderes, als dass Gott auch mit einem unvollkommenen Gehorsam sich begnügt, wo nur der gute Wille und die rechte Kindesgesinnung vorhanden ist. Luther und zuweilen auch Zwingli hatten unter der sittlichen Freiheit die innere Lust und Freude am guten Handeln verstanden; sie redeten und schrieben davon so enthusiastisch, als ob es ein wirkliches Tun des Guten aus solcher inneren Freiheit gäbe. Calvin dagegen steht so stark unter dem Eindruck der Absolutheit des Ideals, dass er auch an diesem freien Kindesgehorsam das Unvollkommene und Fehlerhafte nicht einen Augenblick zu übersehen vermag und infolgedessen in Gottes Urteil einen Wechsel der absoluten und der relativen Strenge annimmt. Als gestrenger Richter müsste Gott auch über den Gehorsam der Christen sein Verdammungsurteil fällen; aber er steht ihnen als nachsichtiger Vater gegenüber, der auch mit dem blossen Versuch vorlieb nimmt. An diesem Punkt wird in späteren Zeiten die Relativierung der christlichen Ethik einsetzen. Gott ist ja der Vatergott; er fordert nicht das Unbedingte, Gute, er ist auch mit weniger schon zufrieden. Aber das Rätsel, wie es möglich ist, dass der Calvinismus in seiner Entstehung diesen Keim seiner Zersetzung in sich trägt, ist nicht schwer zu lösen. Gerade der radikale Ernst Calvins, mit dem er das Absolute erfasste, musste ihn auf diesen Verzicht drängen. Und es gibt tief zu denken, dass auch ein Calvin, der Mann der höchsten Forderung an sich selbst, nur wenn er diese letzten absoluten Gedanken vorübergehend ausser Kraft setzte, unbefangen und fröhlich leben konnte.

Die dritte Freiheit nennt Calvin, «dass wir zu keiner Beobachtung äusserer Dinge, die an sich gleichgültig sind, vor Gott verpflichtet sind, sondern nach Belieben sie brauchen oder nicht brauchen dürfen». Es ist der Gegensatz zu aller

religiösen Observanz. Hochwichtig erscheint ihm auch diese Freiheit, da unser Gewissen ohne sie nie zur Ruhe kommt, und es kein Ende abergläubischer Gewohnheiten gibt. Er nennt als Beispiele solcher abergläubischer Observanzen die Fastengebote, den Zwang der Festtage, der Kleider usw. Alle Unbefangenheit der Lebensführung geht dadurch verloren; wer darin verstrickt ist, der mag sich wenden, wohin er will, überall findet er Anstösse für sein Gewissen. Und wieder beruft sich Calvin auf Paulus für den Grundsatz, dass alle äussern Dinge in unsre Freiheit gestellt sind. Kraft dieser Freiheit «dürfen wir alle Gaben Gottes ohne Gewissensbedenken, ohne Unruhe unsrer Seele brauchen zu dem Zweck, zu dem sie Gott uns gegeben hat: in solcher Zuversicht haben wir Frieden mit ihm und erkennen voll Dank seine Güte.» Bei Calvin steht man eben fest im Zentrum und ist frei in allen Nebendingen: jede andere Stellungnahme bedeutet für ihn einen Abfall von der Freiheit des Evangeliums.

Zuletzt betont er noch einmal mit Nachdruck, dass die christliche Freiheit, wie er sie vertritt, durchaus eine geistliche Sache sei. Das verkennen sowohl die, welche sie als Zügellosigkeit ihrer Begierden missbrauchen, wie diejenigen, welche auf Grund derselben den Schwachen Aergernis geben.

Man erinnert sich an die doppelte Schranke, die einst Luther der Freiheit des Christenmenschen setzte: Bändigung des widerstrebenden Fleisches und Rücksicht auf den schwachen Bruder. Obschon auch Calvin gegen die Ausartung der Freiheit in zügellose Genusssucht und gegen die Verachtung des schwachen Bruders kämpft, spricht doch ein anderer Geist aus seinen Worten. Luther, der frühere Mönch, fordert zum Bändigen des Fleisches mit Fasten, Wachen, Arbeiten auf; Calvin, der Humanist und Weltmann, hat zur Askese nie ein Verhältnis gehabt: sein Ideal ist ein Mann der Nüchternheit und der Mässigung, der alle natürlichen Gottesgaben ohne jede Aengstlichkeit, aber auch bescheiden und massvoll gebraucht und zwar ein jeder nach seinem Stand und Beruf mit allen Abstufungen der Lebenshaltung, die der gesellschaftlichen Gliederung entsprechen. Der Reiche soll nach seinem Stand reichlich leben, der Arme ärmlich, der aus dem Mittelstand nach dem für ihn sich gebührenden Mass. Kein

Mensch wird das «Askese» nennen. Ausdrücklich erklärt Calvin Elfenbein, Gold und andere Reichtümer für «gute Kreaturen Gottes, die durch seine Vorsehung den Menschen zum Gebrauch erlaubt und sogar bestimmt sind»; auch sei es nirgends verboten, zu lachen oder sich satt zu essen oder neuen Besitz zum alten und ererbten hinzuzufügen oder sich an schöner Musik zu ergötzen oder Wein zu trinken. Freilich sagt er das im Anschluss an Buss- und Drohworte Jesu und der Propheten gegen die Genussmenschen ihrer Zeit, um alle masslose Begier, alle unmässige Verschwendung, alle Eitelkeit und Arroganz aus dem Christenleben zu verbannen. Ein Geist grossen Ernstes, ein strenges Verantwortungsgefühl spricht aus seinen Mahnworten, jedoch von Weltfremdheit und Askese nichts, wie es der Bildungsgang und die humanen Ideale dieses Franzosen erwarten lassen.

Die Rücksicht auf den Bruder, wie Calvin sie fordert, reicht freilich nicht an das wundervolle Programm Luthers von der dienenden Bruderliebe, mit der ein Christ dem andern ein Christus werden soll, heran. Von Liebe ist in diesem Zusammenhang bei Calvin überhaupt nicht die Rede, sondern nur von Rücksicht auf die Schwachen. Calvin erklärt, dass die christliche Freiheit eine herrliche Wohltat für das Gewissen sei, die vor Gott, nicht aber ohne weiteres vor den Menschen zu gelten habe. Er warnt davor, mit dem Fleischessen am Freitag im Namen der christlichen Freiheit zu prahlen und das Gewissen schwacher Brüder zu verletzen. Ein freies Gewissen ist imstande, einem Bruder zuliebe das ganze Leben lang auf das Fleisch zu verzichten, und ist dennoch frei, weil es sich in Freiheit enthält. Allerdings gelte es zuweilen, auch vor Menschen unsere Freiheit zu bekennen. Das führt Calvin auf den Begriff des Aergernisses, mit dem alle Reformatoren sich einmal ernsthaft auseinandersetzen mussten.

Er unterscheidet ein Aergernis, das man gibt, und ein Aergernis, das man nimmt. Das erste kann man auch Aergernis der Schwachen, das zweite Aergernis der Pharisäer nennen. Christliche Freiheit soll der Unwissenheit der schwachen Brüder nachgeben, der Strenge der Pharisäer dagegen widerstehen. Für beide Arten unseres Verhaltens

findet Calvin bei Paulus das biblische Vorbild. Seine Ausführungen wiederholen hier unendlich oft Gesagtes und entbehren der Originalität. Die Position selbst aber ist nach beiden Seiten von grosser Klarheit und Konsequenz: Calvin hat gerade durch diese Gedanken den französischen Protestantismus zur Mündigkeit und Selbständigkeit erzogen. Scharf weiss er zu unterscheiden zwischen den gleichgültigen Mitteldingen, in denen nachzugeben nichts schadet, und dem Notwendigen, bei dem man aus keiner Angst vor Aergernis nachgeben darf. Wohl gibt es auch hier Pflichten der Liebe; auf keinen Fall aber darf ein Christ dem Nächsten zuliebe Gott verletzen. Und so sehr Calvin den revolutionären Uebereifer mancher evangelischer Heissporne missbilligt, er warnt doch noch schärfer vor einer falschen und feigen Rücksicht auf ängstliche Brüder, die auf die Dauer jedes offene Hervortreten mit der Wahrheit unmöglich macht und dazu führt, «immer am gleichen Kot zu hangen». Die Milchspeise, die Paulus uns für die Anfänger empfiehlt, darf nicht mit der Duldung schlechter und verderbter Meinungen verwechselt werden. «Milch ist nicht Gift.» Mag man auf Zeiten ein Auge zudrücken zu manchen Unvollkommenheiten evangelischer Anfänger, es kommt die Zeit, da sie reif werden sollen, und die volle Wahrheit für sie notwendig ist. Das sind die Leitgedanken der Erziehungsarbeit Calvins an seinen französischen Protestanten.

Der kleine Abschnitt von der christlichen Freiheit ist ein Juwel in Calvins Institutio, auch wenn keine neuen Gedanken vorgetragen werden. Wie viele Worte über Calvins Gesetzlichkeit wären ungesprochen geblieben, wenn dies Kapitel mehr gelesen worden wäre!

2. Von der kirchlichen Gewalt.

Calvin hat den evangelischen Christen von aller Menschenknechtschaft frei gemacht. Wie gestaltet sich im Lichte dieser christlichen Freiheit die Stellung des Christen zu all den menschlichen Gesetzen, kirchlichen und staatlichen? Auf der einen Seite kompromittierten aufrührerische Evangelische wie die Bauern die christliche Freiheit, auf der andern

Seite hetzten katholische Gegner mit dem Gespenst christlicher Anarchie die Fürsten gegen die Evangelischen auf. So kommt Calvin auf das Thema der kirchlichen und der staatlichen Ordnungen zu reden.

Calvin will ein doppeltes Reich oder Regiment im Menschen unterscheiden, das eine geistlich, Seele und Gewissen, Frömmigkeit und Gottesdienst umfassend, das andere politisch, die Pflichten des Menschen und Bürgers, den ganzen Verkehr der Menschen untereinander regelnd. «Sind doch im Menschen selbst gleichsam zwei Welten, verschiedenen Königen und verschiedenen Gesetzen unterstehend.» Ausserordentlich scharf formuliert er den Wesensunterschied dieser zwei Reiche. Die geistliche Gewalt «hat ihren Sitz im innern Gemüt», während die weltliche Gewalt «die äussern Sitten regelt». Erinnerungen an verwandte Gedanken Luthers, an dessen scharfe Entgegensetzung des innern und des äussern Menschen in der «Freiheit eines Christenmenschen», an den Gegensatz des Gottesreichs und Weltreichs in der Schrift «Von weltlicher Obrigkeit», drängen sich hier auf. Es ist freilich bei Calvin alles etwas anders gewendet als bei Luther: den Wesensgegensatz des Reiches der Liebe und des Reiches des Schwertes hat er kaum mehr ganz so wuchtig empfunden wie Luther und sich deshalb viel weniger mit seiner Versöhnung abgequält. Jedoch die scharfe Trennung von Religion und Recht, geistlicher Freiheit und weltlichem Gehorsam hat von den Zeitgenossen Luthers keiner so scharf wie Calvin betont; er schreibt geradezu als Lutheraner, wenn er die christliche Freiheit so geistlich und innerlich auffasst, dass ein Konflikt mit dem bürgerlichen Gehorsam, irgendeine Auflehnung gegen staatliche Gesetze von ihr aus undenkbar erscheint, zugleich aber die Tyrannei der Hierarchie aufs schroffste abgeschüttelt wird. Revolutionär gegen päpstliche und bischöfliche Gewalt, staatsfreundlich gegen jede Ordnung, die sich mit evangelischer Freiheit verträgt, das ist die gemeinsame Position Calvins und Luthers.

Calvin handelt zuerst von der geistlichen [2]), sodann von der weltlichen Gewalt. In erster Hinsicht gewinnt seine «christliche Freiheit» jetzt den neuen Sinn der Freiheit des

[2]) Vgl. IV, c. VIII—XI.

Gewissens von allen menschlichen Satzungen und Geboten. «Einen König, einen Befreier, Christus, anerkennt das christliche Gewissen, und durch ein Gesetz der Freiheit, durch das heilige Wort des Evangeliums, muss es regiert werden, wenn es die in Christus einmal gewonnene Gnade behalten will; keine Knechtschaft darf es niederdrücken, keine Fesseln sollen es binden.» Dafür beruft sich Calvin wieder auf Paulus und auf dessen rühmliche Warnung vor Einführung irgendeines neuen Gewissenszwangs. Die katholischen Kirchengesetze dagegen binden die Gewissen, indem sie um der Seligkeit willen und im Namen des wahren Gottesdienstes eine Unmenge kirchlicher Gebote aufstellen.

Um aber in diesem Kampf überlegen zu sein, bedarf es einer starken, eindrucksvollen Position; Calvin vertritt eine solche. Auf die Frage ängstlicher Gemüter: «gibt es denn keine kirchliche Gewalt?», antwortet er: freilich, die Gewalt des Wortes Gottes, die den Dienern am Wort von Christus gegeben ist. Aber diese Gewalt gehört ihnen nicht als Menschen, sondern gehört ihrem Dienst; sie gehört im strengen Sinn allein dem Worte Gottes, zu dessen Dienst sie berufen sind. Alle Gottesmänner der Bibel, Moses, die Propheten, die Priester, die Apostel, ja Christus selbst sind mit der Autorität des Wortes Gottes aufgetreten, und zwar die Apostel mit der letzten entscheidenden Autorität des Gotteswortes, das im Sohn Fleisch wurde; daher ihr Reden von der «letzten» Stunde, den «letzten» Zeiten und Tagen. Calvin deutet also die eschatologische Stimmung des Neuen Testaments als Ausdruck des Gefühls, das Höchste, das Letzte, das für alle Zeiten Unüberbietbare empfangen zu haben. «Wie kann man, nachdem das Wort des Lebens unter uns im Fleisch gewandelt ist, nachher von einem Menschen noch etwas erwarten oder begehren? Da müsste sich ja die Weisheit Gottes von einem Menschen übertreffen lassen!» Christus, die Fülle aller göttlichen Weisheit, hat einmal gesprochen, und zwar so, «dass er den andern nach ihm nichts mehr zu sagen übrig liess». «Christus allein soll reden, während alle schweigen; er allein soll gehört werden, während man alle andern lassen und nichts achten soll.» «Einer ist unser Meister, Christus». Folglich blieb den Aposteln und ihren

Nachfolgern nichts anderes übrig, als sorgfältig an dem Gesetz festzuhalten, mit dem Christus ihre Sendung beschränkt hat: sie sollen «lehren, was er ihnen befohlen hat». «Wer redet», sagt Petrus, «rede Worte Gottes». «Was ist das anderes als ein Gebot, alle Erfindungen des menschlichen Geistes, sie mögen stammen, aus welchem Kopf sie wollen, fernzuhalten, auf dass das reine Wort Gottes in den Kirchen der Gläubigen gelehrt und gelernt werde, alle Menschengebote, einerlei welchen Rang diese Menschen einnehmen, aufzuheben, auf dass allein Gottes Gebote Gültigkeit haben.» Auf diese Weise wird die Gewalt der Hirten der Kirche offen und deutlich bestimmt: «mit dem Worte Gottes, zu dessen Dienern und Verwaltern sie gesetzt sind, sollen sie voll Zuversicht alles wagen, unter den Gehorsam seiner Majestät sollen sie alle Macht, Ehre und Hoheit der Welt beugen: mit ihm sollen sie allen, vom Höchsten bis zum Niedersten, Befehle erteilen, das Haus Christi bauen, des Teufels Reich zerstören, die Schafe weiden, die Wölfe töten, die Willigen ermahnen und lehren, die Widerwilligen und Trotzköpfigen zurechtweisen, tadeln, widerlegen, lösen, binden, zuletzt mit Donner und Blitz ihnen begegnen, aber alles mit dem Worte Gottes», dessen Gewalt sich zur Tyrannei der katholischen Hierarchie freilich wie Christus zu Belial verhält.

Diese Leitsätze Calvins sind die Magna Charta des Puritanismus geworden [3]). In ihrer Konsequenz liegt die Zerstörung der gesamten kirchlichen Tradition und die Erhebung der Bibel zum Gesetzgeber für das ganze Kirchenwesen. Zugleich mit diesem Puritanismus steigt der Beruf der evangelischen Pfarrer zu einer gewaltigen Höhe empor. Während die Spitzen der katholischen Hierarchie, Papst und Bischöfe, jegliches Ansehen einbüssen, wird der einfache Pfarrer als Diener des Wortes Gottes Repräsentant der höchsten göttlichen Gewalt. Kein Wunder, dass in den meisten calvinischen Ländern der Kampf zwischen der geistlichen und der weltlichen Gewalt, wie ihn das Mittelalter gekannt hatte, auf der neuen biblischen Grundlage sich fortsetzte.

Der evangelischen Position stellt Calvin nun die katholische Antithese gegenüber. Die katholische Kirche bean-

[3]) IV, c. VIII 2—9.

sprucht höchste Vollmacht in Sachen des Glaubens und des Lebens. Es steht bei der Kirche, Glaubensartikel aufzustellen; die Autorität der Kirche ist der Autorität der heiligen Schrift gleich; der ist kein Christ, der nicht allen ihren Dogmen, den Positionen wie den Negationen, mit verstandenem oder unverstandenem Glauben beipflichtet. Es wird Calvin schwer, diese Gedanken vorzulegen, ohne sofort das ganz andere Verhalten der Apostel in diesen Fragen aufzuzeigen. Schliesslich sieht er sich aber doch genötigt, das katholische Traditionsprinzip samt seiner katholischen Begründung vorzuführen. Die katholischen Traditionen stammen nach Auffassung dieser Kirche nicht von Menschen, sondern von Gott; die katholische Hierarchie spinnt nicht eigene Erfindungen aus, sondern überliefert dem christlichen Volke gleichsam von Hand zu Hand, was sie vom heiligen Geist empfangen hat. Zum Beleg dienen die grossen Verheissungen der Bibel. Christus hat versprochen, dass sein Geist seiner Kirche nie fehlen werde (Joh. 16), und dass die Kirche als heilige und unbefleckte Gemeinschaft ohne Flecken oder Runzel sein werde (Eph. 5). Wer daher an der Autorität der Kirche zweifelt, der beleidigt Christi Geist, unter dessen Leitung die Kirche ohne Zweifel regiert wird. Christus selbst wollte, dass man einen solchen Menschen, der nicht auf die Kirche hört, für einen Heiden und Zöllner halte (Matth. 18). Alle Christen müssen darin einig sein, dass die Kirche in dem, was zur Seligkeit notwendig ist, nicht irren kann. Diese Wahrheitsgewissheit, die Christus der Kirche vermacht hat, besitzen vor allem die kirchlichen Konzilien, in denen sie selbst sich wahrhaftig darstellt, und die, um nicht irren zu können, unmittelbar vom heiligen Geiste geleitet werden. Steht das einmal fest, so folgt daraus, dass die Traditionen der Kirche Offenbarungen des heiligen Geistes sind, die zu verachten, Gott verachten heissen würde. In Wahrheit stammt auch ein grosser Teil der kirchlichen Gebräuche, z. B. das Gebet für die Verstorbenen und beinahe das ganze Zeremonienwesen von den Aposteln; denn es ist ausgemacht, dass nach Christi Himmelfahrt den Aposteln sehr vieles geoffenbart wurde, das in ihren Schriften nicht begriffen ist. Hat doch Jesus selbst erklärt, er habe noch vieles zu sagen,

was die Apostel zu seinen Lebzeiten noch nicht fassen konnten (Joh. 16). Ein Beispiel eines solchen apostolischen Kirchengebotes aus späterer Offenbarung soll das berühmte Aposteldekret (Apg. 15) sein.

Diesem im wesentlichen richtig wiedergegebenen katholischen Traditionsprinzip stellt Calvin das strenge und konsequente Schriftprinzip gegenüber. Gott hat die Seinen «mit einem immer gleichen Zeichen» gekennzeichnet und seine Kirche «durch ein über allen Zweifel erhabenes Symbol» bezeichnet: «das Wort Gottes». Und «Christus regiert sein Reich, die Kirche, durch sein Wort». Von diesem Worte Gottes sollen wir Menschen weder etwas davontun, noch etwas hinzufügen; es soll «das ewige Gesetz» für die Kirche sein. «In Gottes Wort gibt es nichts Verhülltes, nichts Dunkles, nichts Zweideutiges». Wo daher dies Wort gilt, da allein ist die wahre Kirche. Von dieser sicheren Position aus weiss Calvin ein katholisches Argument für die Tradition nach dem andern zu entkräften. Dem Geistprinzip der Katholiken hält er den Satz entgegen, dass Gottes Geist an Gottes Wort sein festes Kriterium hat, und man also nur da des Geistes Gottes sicher ist, «wo man sich streng innerhalb der Grenzen des Wortes Gottes hält.» Dem Herrenwort, man soll auf die Kirche hören, fügt er hinzu: «ja, sofern sie aus dem Worte Gottes allein ihr Urteil fällt». So will er auch die Irrtumslosigkeit der Kirche gelten lassen unter der Bedingung, «dass sie sich vom heiligen Geist durch das Wort Gottes lehren lässt». Aber die Einschränkung dieser irrtumslosen Kirche auf die katholische Hierarchie und auf die allgemeinen Konzilien lehnt Calvin mit scharfen Worten ab; ihr gegenüber erneuert er alle Warn- und Weherufe der Propheten, Christi und der Apostel wider die falschen Hirten und Priester. Nicht als ob er die Konzilien, zumal die der alten Kirche, in Bausch und Bogen verwerfen wollte; aber er übt mit erstaunlichem Freimut an ihnen Kritik und schreibt von «Satansorakeln», die «Satans Organe» auf einzelnen Konzilien beschlossen haben. Die Berufung auf mündliche Traditionen der Apostel entkräftet er mit dem Hinweis auf das apostolische Schrifttum, das uns die apostolische Lehre vollkommen erkennen lässt. Mit weit mehr Recht als seine

katholischen Gegner glaubt gerade er sich auf das erste Apostelkonzil berufen zu dürfen, das feierlich die Freiheit der Heidenchristen vom jüdischen Gesetz proklamierte und diese Freiheit bloss zeitweilig zur Vermeidung des Aergernisses der Brüder durch das sogenannte Aposteldekret einschränkte. Wenn wir heute ruhig die katholischen Argumente zugunsten des Traditionsprinzips mit Calvins Antithesen vergleichen, so werden wir wohl im Gegensatz zu Calvin dem katholischen Standpunkt soviel einräumen, dass erhebliche Ansätze zum spätern Traditionsprinzip im Neuen Testament vorhanden sind. Noch viel klarer freilich ist die Tatsache, dass die Reformatoren den ganzen Geist Jesu wie des Paulus auf ihrer Seite hatten und durch ihre Antithese: Schrift gegen Tradition! das Evangelium von einem unendlichen Wust menschlicher Superstitionen befreiten. Kehrseite ihres Prinzips ist freilich ein zur Rettung der Freiheit proklamierter gesetzlicher Biblizismus, der alle historische Entwicklung abbricht und das Christentum nach 15 Jahrhunderten plötzlich wieder zu seiner Urgestalt zurückführen will. Ob das überhaupt möglich ist, und wenn möglich, ob es unbedingt nur einen Segen bedeuten kann, ist eine andere Frage.

Am Schluss seiner sehr ausführlichen polemischen Auseinandersetzung berührt Calvin einen letzten Hauptpunkt, die Frage nach dem Recht einer kirchlichen Ordnung überhaupt [4]). Sein leidenschaftlicher Kampf gegen das gesamte katholische Kirchenrecht konnte leicht den Schein erwecken, als wolle er damit überhaupt jede kirchliche Ordnung auflösen. Allein Calvin ist im Kirchlichen so wenig als im Politischen jemals Anarchist gewesen. Er erklärt, so gut als die menschliche Gesellschaft eine Ordnung brauche zur Erhaltung des öffentlichen Friedens, so gut brauche auch die Kirche eine solche, wie denn schon Paulus gewünscht habe, dass alles «mit Anstand und in Ordnung» (1. Kor. 14, 40) geschehe. Zumal die grenzenlose Mannigfaltigkeit der Menschen erfordert bestimmte Gesetze für den Bestand der öffentlichen Ordnung. Solche notwendigen Gesetze zu verwerfen, ist Calvin soweit entfernt, dass er im Gegenteil behauptet, dass «durch Aufhebung derselben die Kirchen

[4]) Vgl. IV, c. X 27 ff.

alle Kraft verlieren und ganz entstellt und zertrümmert würden». «Anstand und Ordnung», wie Paulus selbst sie fordert, verlangen also gewisse Gebräuche und feste Regeln, an denen gar nichts auszusetzen ist, wenn nur verhütet wird, dass sie für notwendig zur Seligkeit gehalten oder zum eigentlichen Gottesdienst gerechnet werden. Kirchliche Ordnungen sind also dann berechtigt, «wenn sie zum Anstand gehören, in dem der ganze Gottesdienst vor sich gehen soll, oder wenn sie dazu dienen, das menschliche Gemeinschaftsleben zusammenzuhalten.» Werden diese beiden Zwecke: «die Wahrung des öffentlichen Anstandes und der gemeinsame menschliche Nutzen», mit solchen Ordnungen erreicht, dann ist ja die Gefahr des Aberglaubens, der menschliche Erfindungen mit dem Dienst Gottes verwechselt, und die Gefahr des Gewissenszwangs, der aus dem Gemeinnützigen ein zur Seligkeit Notwendiges macht, gänzlich vermieden. Als Beispiel der Regelung des gottesdienstlichen Anstandes nennt Calvin die verschiedenen konkreten Gebetsvorschriften des Neuen Testaments, als Aeusserung des religiösen Gemeinschaftssinns die zeitliche und räumliche Anordnung des Gottesdienstes und der Sakramentsspendung. Alle diese Dinge sind selbstverständlich relativ, sie wechseln nach Ort und Zeit und sind ganz der kirchlichen Freiheit anheimgestellt; es ist jedesmal der Anfang aller Verderbnis, wenn aus dem kirchlich Opportunen ein allgemein verbindliches Zwangsgesetz sich bildet. Unübertrefflich ist Calvins Klarheit und Freiheit in allen diesen Fragen. Man erkennt gerade von dieser Seite, wie seine Festigkeit im Zentrum ihn überlegen und frei gegenüber allem, was nicht Hauptsache ist, machte, und es erscheint fast rätselhaft, dass in der Kirche Calvins jemals eine Gesetzlichkeit, ein christlicher Pharisäismus, aufkommen konnte. Calvin trifft an dieser Fehlbildung keine Schuld.

Auf diesen Gedanken Calvins von der kirchlichen Gewalt ruht die ganze Geschichte des Puritanismus, sein leidenschaftlicher Kampf gegen das bestehende Kirchenwesen wie sein Eifer für reine Kirchen nach Gottes Wort. Im Grund hatte Zwingli in seinen deutschen und lateinischen Schriften nichts anderes gelehrt; Calvin hat den Zürcher Reformator aber aus dem Feld geschlagen durch die Klarheit und Knapp-

heit dieser Zusammenfassung. Sie hat, wenn irgend etwas, Geschichte gemacht.

3. Von der Staatsordnung.

Jetzt erst, nachdem die christliche Freiheit sich der kirchlichen Gewalt siegreich erwehrt hat, wendet Calvin seine Aufmerksamkeit der Staatsordnung zu, welche die bürgerliche und äusserliche Rechtschaffenheit der Sitten zu regeln unternimmt [5]). Er will von der Stellung des Christen zu Staat, Recht und Politik handeln. Es gilt, so betont er vor allem, christliche Freiheit und bürgerlichen Gehorsam richtig zu unterscheiden und richtig zu verbinden. Vor Calvins Augen stehen alsbald die evangelischen Revolutionäre, die aus dem evangelischen Freiheitsgedanken die Konsequenz der Aufhebung der staatlichen Ordnung, also der Gerichte, der Gesetze, der Obrigkeit ziehen und von einer totalen Neugestaltung des Weltlebens träumen. Er aber ist der Meinung, «wer zwischen Leib und Seele, zwischen diesem gegenwärtigen, flüchtigen Leben und dem zukünftigen, ewigen zu unterscheiden wisse, der werde auch ohne Mühe begreifen, dass Christi geistliche Herrschaft und die bürgerliche Ordnung ganz verschiedene Dinge seien.» Im Gegensatz zu dem «jüdischen Wahn, Christi Reich unter den Elementen dieser Welt zu suchen», gelte es einfach, die christliche Freiheit, so wie sie die Bibel als ein geistliches Gut gelehrt, «innerhalb ihrer Grenzen festzuhalten». So habe es schon Paulus, der Vorkämpfer der christlichen Freiheit, in der Sklavenfrage gehalten, warum? «weil geistliche Freiheit mit politischer Knechtschaft ausgezeichnet zusammen bestehen kann». Gerade nach Paulus ist die äussere Lage eines Menschen etwas ganz Gleichgültiges und hat mit Christi Herrschaft nichts zu tun. Aber diese scharfe Unterscheidung des Geistlichen vom Weltlichen soll nicht von ferne eine Verwerfung des staatlichen Lebens bedeuten, als gehe es wegen seiner Unreinheit einen Christenmenschen nichts an. «Fanatiker» nennt Calvin die Leute, die aus Christlichkeit den Staat verwerfen mit der Begründung, «wir Christen seien den Ele-

[5]) IV, c. XX.

menten dieser Welt abgestorben und ins Gottesreich versetzt; es sei daher unser unwürdig und sei weit unter unserer Höhe, uns mit diesen profanen und unreinen Sorgen um Dinge zu beschäftigen, die einem Christenmenschen ganz fremd sind. Was sollen, sagen sie, Gesetze ohne Gerichte und Tribunale? Was hat aber ein Christ mit Gerichten zu schaffen? Ja, wenn man nicht töten darf, was sollen uns Gesetze und Gerichte?» Es ist, als würden wir mitten in eine Disputation Calvins mit den französischen Täufern versetzt. Calvin hält ihren Argumenten entgegen, dass die scharfe Unterscheidung der staatlichen Ordnung von der geistlichen und innerlichen Herrschaft Christi keineswegs einen Gegensatz der einen zur andern bedeute. Haben doch beide ein ganz verschiedenes Ziel. «Das Reich Christi lässt gewisse Anfänge des Himmelreiches jetzt schon auf Erden in uns beginnen und macht gewissermassen schon in diesem sterblichen und flüchtigen Leben einen Anfang mit der unsterblichen und unvergänglichen Seligkeit. Die bürgerliche Ordnung dagegen hat die Aufgabe, solange wir unter den Menschen leben, unser Leben mit der menschlichen Gesellschaft in Einklang zu bringen, unser Verhalten nach der bürgerlichen Gerechtigkeit zu richten, uns untereinander gegenseitig zu verbinden und gemeinen Frieden und Ruhe zu erhalten und zu beschützen. Das alles — ich gestehe es — ist freilich überflüssig, wenn das Reich Gottes, wie es jetzt inwendig in uns ist, das gegenwärtige Leben auslöscht; wenn es aber Gottes Wille ist, dass wir, während wir nach dem wahren Vaterland trachten, als Pilger über diese Erde wandern, so brauchen wir eben für diese Pilgerschaft solche Hilfsmittel, und wer sie den Menschen nimmt, der raubt ihnen damit die Menschlichkeit.» Den Einwand der Täufer, «in Gottes Kirche habe eine solche Vollkommenheit zu gelten, dass jeder an seiner Mässigung Gesetz genug habe», weist Calvin mit der nüchternen Erwägung ab, solche Vollkommenheit «könne man in keiner menschlichen Gesellschaft finden. Wenn die Frechheit und Bosheit der Gottlosen jetzt schon so gross ist, dass sie sich kaum durch viele strenge Gesetze eindämmen lässt, was für schöne Zustände bekämen wir, wenn jeder straflose Freiheit für sein böses Tun vor sich sehen würde! Den Staat entfernen

wollen, ist rohe Barbarei; er ist uns so nötig wie Brot und Wasser, wie Luft und Licht; nur ist sein Wert ein viel grösserer. Dient er doch nicht nur wie diese natürlichen Dinge zur Erhaltung des natürlichen Lebens, obschon er auch dieses durch seinen Zwang zur Gemeinschaft in sich fasst, sondern er soll dafür sorgen, dass die öffentliche Ruhe nicht gestört wird, dass jeder sein Eigentum ungestört besitzen darf, dass Verkehr und Handel der Menschen in Ordnung vor sich gehen, schliesslich dass unter den Christen eine öffentliche Religionsübung, unter den Menschen Menschlichkeit bestehe.» So wenigstens dürfte Calvin ursprünglich geschrieben haben. Hier wie in der Einleitung des Abschnittes über die kirchliche Gewalt scheint er zuerst den Staat, wie Luther, rein von der weltlichen Seite erfasst und seine Aufgabe auf das weltliche Gebiet, die Ordnung des menschlichen Gemeinschaftslebens, beschränkt zu haben. Allein ein Zusatz aus letzter Hand fügte eine religiöse Zweckbestimmung hinzu und stellte sie sogar an die Spitze der Aufgaben der bürgerlichen Ordnung: «dass kein Götzendienst, keine Schändung des Namens Gottes, keine Lästerungen seiner Wahrheit noch andere öffentliche Religionsvergehen aufkommen und im Volke verbreitet werden.» Und wie zur Entschuldigung fügt Calvin hinzu, es möge sich niemand daran stossen, dass er die Aufgaben für die richtige Ordnung des Religionswesens, die er doch zuvor menschlicher Willkür entzogen hatte, jetzt doch der menschlichen Ordnung zuweise. Die wahre Religion sei in Gottes Gesetz enthalten und über die Meinungen der Menschen, auch der Politiker, erhaben; der staatlichen Ordnung komme lediglich die Aufgabe zu, diese wahre Religion vor öffentlichen Schmähungen zu schützen und solche zu ahnden. Mit andern Worten: die Bestimmung der wahren Religion aus Gottes Wort bleibt nach Calvin Sache der Theologen; Aufgabe der Politiker ist jedoch, ihr innerhalb des Staatswesens öffentliche Anerkennung und Rechtsschutz zu verschaffen. In diesem Punkt denkt Calvin streng alttestamentlich oder auch altkirchlich im Sinn des nachkonstantinischen Zeitalters. Die scharfe prinzipielle Trennung der Religion von Staat und Recht ist damit durchbrochen und dem Staatskirchentum Sanktion erteilt [6]).

[6]) IV, c. XX 3.

Auffallend ist, wie viel leichter Calvin, dem Juristen, die Begründung der staatlichen Ordnung fällt als Luther und Zwingli. Für Luther stehen die Christen im Reiche Christi prinzipiell ausserhalb des Staates, der nur für die Nichtchristen seine Notwendigkeit hat; aus reiner Nächstenliebe, um der Schwachen und Unvollkommenen willen, steigen sie von ihrer christlichen Höhe herab und ordnen sich der ihnen fremden Rechts- und Zwangsordnung des Staates unter. Aehnlich hat auch Zwingli den Unterschied der göttlichen Gerechtigkeit, der die Christen unterstehen, und der lahmen menschlichen Gerechtigkeit, die um der Bösewichter willen notwendig ist, scharf empfunden; nur dass für ihn auch die Christen um ihrer bleibenden Unvollkommenheit willen für sich selbst, nicht bloss für die andern, der groben staatlichen Ordnung bedurften. Für Calvin dagegen ist der Staat für alle Menschen, die Christen inbegriffen, eine notwendige Gottesordnung, so notwendig wie Brot und Wasser, wie Luft und Licht. Den Unterschied des Geistlichen und des Weltlichen empfand er wohl, vermochte die beiden Gebiete aber so wenig als Leib und Seele in Gegensatz zu denken. Infolgedessen ist der Abstand Calvins von den überstaatlichen Idealen der Täufer der allergrößte, und der leidenschaftliche Gegensatz zu ihnen drängt sich bei den ersten Worten über den Staat in den Vordergrund. Von allen drei Reformatoren ist Calvin der grösste Realist und in der politischen Welt von vornherein heimischer als die beiden andern. Die ganze Geschichte des Calvinismus gewinnt von hier aus ihr besonderes Licht.

In drei Partien gliedert Calvin seine Staatslehre: Regierung — Gesetze — Volk. Voran steht die Regierung (de magistratu [7]), ihre Würde und Aufgabe, genau wie bei Luther und Zwingli, ein Zeichen, dass wir es mit keiner philosophischen Staatslehre zu tun haben, sondern mit der richtigen Stellung des Christen zu den gegebenen Machtverhältnissen. Auf der einen Seite betont Calvin den göttlichen Berufscharakter jeder Regierung, auf der andern Seite ihre daraus folgende gewaltige Verantwortung, beides mit biblischer Begründung. Er zitiert Bibelstellen, in denen die Regierenden geradezu «Götter» genannt werden — selbst

[7]) IV, c. XX 4—13.

ein Wort Jesu steht darunter (Joh. 10, 34 f.) —, in denen sie als «mit göttlicher Autorität bekleidet» auftreten und «die Rolle Gottes» übernehmen. «Gesandte Gottes auf Erden» ist ein Lieblingsausdruck Calvins. Gottes Vorsehung und Anordnung hat ihnen diese hohe Aufgabe gegeben, die sie zu besondern Dienern Gottes stempelt. Zu den alttestamentlichen Belegen und der Hauptstelle des Paulus (Röm. 13) treten dann die biblischen Exempel: Könige wie David, Josia, Hiskia, Satrapen wie Joseph und Daniel, auch Vorsteher in einer Republik wie Moses, Josua und die Richter. Das Ergebnis lautet dahin, dass die bürgerliche Amtsgewalt nicht nur ein heiliger und rechtmässiger Beruf vor Gott, sondern «der heiligste und im ganzen Menschenleben der allerehrwürdigste Beruf» ist.

Für die Regierungen selbst bringt diese Auffassung Ansporn und Trost zugleich, vor allem aber doch die höchste Steigerung des Verantwortungsgefühls. Berufen zu «Dienern der göttlichen Gerechtigkeit», sollen sie vor allen andern nach Unbescholtenheit, Klugheit, Geduld, Selbstbeherrschung und Unschuld streben und sich bei jedem richterlichen Urteil und bei jeder Unterschrift unter einen Befehl vorhalten, Gott urteile und befehle durch sie. Als «Stellvertreter Gottes» sollen sie mit aller Sorgfalt, Behutsamkeit und Eifer darauf halten, dass sie den Menschen in ihrer Person «gleichsam ein Bild der Vorsehung, des Schutzes, der Güte, des Wohlwollens und der Gerechtigkeit Gottes darstellen». «Gottes Gesandte» sind sie, und ihm werden sie Rechenschaft geben müssen über die Verwaltung ihrer Provinz; was sie verfehlen, das verfehlen sie nicht nur gegen Menschen, sondern gegen Gott. Dieser Gedanke wird sie dann aber auch trösten; sie stehen «in Gottes heiligem Dienst», nicht in Arbeiten, die einen Knecht Gottes nichts angehen. Der ganze Calvin lebt in dieser Verbindung der hohen Gabe Gottes mit der hohen Aufgabe. Es gibt keine Auffassung des obrigkeitlichen Amtes, die an Ernst die seine übertrifft.

Calvin kann es kaum fassen, dass es Christen gibt, die trotz all seinen Bibelstellen am Staatsdienst Anstoss nehmen und behaupten, er vertrage sich nicht mit Religion und Frömmigkeit. Solche Menschen, meint er, «verwerfen nicht

die Obrigkeit, sondern Gott selbst». Auf den Einwand, aber Christus habe doch selbst allen Christen verboten, nach dem Amt eines Königs oder Vorstehers zu streben, antwortet Calvin mit dem Ausruf: «o diese geschickten Bibelerklärer!» Für ihn besagt das Jesuswort Luk. 22, 25 nichts anderes, als dass der apostolische Dienst kein Königsamt sei. Es scheint aber fast, als habe Calvin selbst eine gewisse Schwierigkeit darin empfunden, gerade die Monarchie mit dem christlichen Gedanken der Gleichheit und der Bruderliebe zu verbinden, um so mehr, da auch sein eigener, am antiken Freiheitsideal genährter Humanistengeist ihr eine gewisse Antipathie entgegenbringt; nennt er doch die Monarchie «die Staatsform, welche Menschen adliger, über die Masse sich erhebender Art einst (in der Antike) am wenigsten einleuchtete, darum, weil sie alle zu Knechten macht mit Ausnahme des einen, dessen Willkür sie alles unterwirft.» Allein solche Vorurteile gegen die Monarchie sind für Calvin gerade ein Grund, sich ihrer erst recht anzunehmen, da nach Paulus ausnahmslos jede Staatsgewalt von Gott stammt, und die Bibel das Regiment der Könige ausdrücklich auf Gottes Vorsehung zurückführt und die Pflicht, den König zu ehren, besonders einprägt. In diesem Zusammenhang kommt er auf das Thema der besten Staatsform [8]) zu sprechen, dessen Diskussion für den gemeinen Mann er freilich «sehr müssig» nennt, «da ihm gar nicht zusteht, über die Einrichtung des Gemeinwesens mitzuberaten.» Ausserdem sei jene Meisterfrage darum so schwer zu entscheiden, weil ganz Wesentliches dabei jeweilen an den nähern Umständen liege, und weil, von diesen Umständen abgesehen, das Für und Wider der einzelnen Staatsformen sich so ziemlich die Wage halte. Die Monarchie arte leicht in Tyrannis aus; nicht viel schwerer sei aber der Schritt von der Aristokratie zum Parteiregiment der ganz wenigen, und am leichtesten die Ausartung der Volksherrschaft in Anarchie. Richte man vollends seinen Blick nicht auf einen Staat allein, sondern auf den ganzen Erdkreis, so komme man dazu, gerade in der Verschiedenheit der Staatsformen für verschiedene Gegenden die göttliche Vorsehung zu erkennen. «Gerade wie die Elemente nur bei ungleicher Mischung

[8]) Ansatz von IV, c. XX 8.

untereinander zusammenhängen, so gibt auch den Staaten» eine gewisse Ungleichheit den besten Zusammenhalt. Indes den Christen genügt schon die Tatsache, «dass Gott es so gewollt hat», wie es jetzt ist. «Hat es ihm gefallen, über Königreiche Könige zu setzen, über freie Städte Ratsherren und Volksvertreter, so sollen wir Menschen den Regierungen des Landes, in dem wir leben, gehorsam sein.» Aus diesen Zeilen lässt sich wohl herauslesen, dass Calvins eigentliches Staatsideal nicht die Monarchie, sondern eher die aristokratische Republik wäre, dass er aber gerade darum so eifrig für die göttliche Anordnung auch der monarchischen Gewalt eintritt, weil er verhüten möchte, dass die evangelische Bewegung sich mit irgendwelchen politischen Freiheitsströmungen zu eng verknüpfe. Das letztere war durch die Verfolgungspolitik Franz I. manchen Evangelischen recht nahegelegt; Calvin aber kämpft von vornherein gegen die hier drohende Gefahr. Deshalb läuft der ganze Abschnitt über die beste Staatsform letztlich auf die Verteidigung der Monarchie hinaus.

Es entbehrt nicht ganz einer leisen Komik, wenn Calvin, der geschulte Jurist, sich nun bemüht, aus der Bibel die Aufgaben einer Regierung herauszuarbeiten, als wäre die Bibel selbst ein Lehrbuch für Staatsmänner. Was er aus der Bibel zusammenliest, sind denn auch nicht viel mehr als allgemeine moralische Forderungen und ganz allgemeine Leitlinien des Schutzes der Schwachen, der Unparteilichkeit gegen hoch und niedrig usw. Nicht ohne Mühe gewinnt er schliesslich aus Jer. 22 «Gerechtigkeit und Gericht» die Doppelfunktion des Rechtsschutzes und — als Kehrseite — der Strafgewalt heraus, Allgemeinheiten und Selbstverständlichkeiten, die nur das eine erkennen lassen: die hohe sittliche Auffassung vom Staat, die Calvin vertritt. Für ihn ist das Recht und die Rechtsprechung ein grosses unschätzbares Gut, ohne das das menschliche Gemeinschaftsleben gar nicht bestehen könnte. Der Hüter der Rechtsordnung ist eben der Magistrat, der zu seinem Amt «mit Gewalt ausgerüstet» sein muss, um die öffentlichen Rechts- und Ruhestörer damit niederzuhalten. Ohne Lohn und Strafe kann nach einem Wort Solons kein Staat bestehen; es geht in dieser Sphäre nicht anders zu als mit grob eudämonistischem Apparat.

Merkwürdig ist nur, wie wenig Calvin sich bei all dem mit dem Geist der Bergpredigt innerlich auseinandersetzt, und wie wenig ihm das Lahme und Mangelhafte dieser «menschlichen Gerechtigkeit» zum Bewusstsein kommt. Offenbar bestand für ihn nicht der Schatten einer wirklichen Differenz zwischen alttestamentlicher Rechtssatzung und neutestamentlicher absoluter Liebesforderung. Während Luther wie anfangs auch Zwingli immer eine gewisse Mühe hatte, sich aus der Absolutheit und Innerlichkeit des neutestamentlichen Ideals in die so fremdartige Welt von Recht, Zwang und Gewalt hineinzuversetzen, steht Calvin, der Jurist und Alttestamentler, von vornherein mit beiden Füssen auf dem Boden der staatlichen und rechtlichen Ordnung und hat sogar eine gewisse Mühe, die Probleme überhaupt in ganzer Schärfe zu empfinden.

Ein solches Problem ist einmal das Strafrecht mit der Todesstrafe, wenn doch das Gesetz Gottes allen Christen das Töten verbietet, und auch der Prophet Jesaja der Kirche die reine Friedlichkeit verheisst; wie kann da ein Magistrat «zugleich fromm und ein Blutvergiesser» sein? Merkwürdig, Calvin geht nicht von einer Antithese Jesu aus; die Frage bleibt für ihn eine alttestamentliche. Seine Antwort unterscheidet scharf zwischen privatem und amtlichem Töten und stellt das zweite als Ausführung des göttlichen Strafurteils hin. Gerade im göttlichen Verbot zu töten kommt zum Ausdruck, dass das Töten nicht straflos ausgehen darf; ein solches obrigkeitliches Töten geschieht «in voller Autorität Gottes». Wer es der Obrigkeit wehren wollte, würde «Gottes Gerechtigkeit in die Zügel fallen», würde Gott selbst ein Gesetz auflegen wollen. So wie Calvin habe es Paulus gemeint: «als Diener Gottes trägt die Obrigkeit das Schwert zum Zorn.» Und dann kommen die biblischen Beispiele: Moses und David, beide Männer der Geduld und der Sanftmut, wie haben die «ihre Hände, die sie durch Schonung befleckt hätten, durch Wüten geheiligt, indem sie die von Gott ihnen aufgetragene Rache vollzogen!» Freilich versäumt Calvin dann nicht, vor grausamer Härte des Strafgerichts dringlich zu warnen und den Richtern die Milde zu empfehlen, er, der Verfasser des Kommentars zu Senecas

Schrift «Von der Milde», deren Grundgedanken ihm unvergesslich sind. Aber kaum weniger verkehrt erscheint ihm das entgegengesetzte Extrem, ein ängstliches Haschen nach Milde, die zur «grausamsten Menschlichkeit» werden kann «wenn sie — zum Verderben der vielen — in weichliche und fahrlässige Nachsicht zerfliesst». Calvin selbst möchte nach einem antiken Spruch es vorziehen, unter einem Fürsten zu leben, unter dem nichts erlaubt ist, als unter einem, unter dem alles erlaubt ist. Aehnlich wie hier pflegte er in den meisten sittlichen Fragen den Mittelweg vor den Extremen rechts und links zu bevorzugen: er ist darin Aristoteliker, weil es seiner Gemütsart so entsprach.

Ein zweites Problem für eine christliche Regierungsgewalt bedeutet der Krieg, obschon Calvin sich auch diesmal von gar keinen neutestamentlichen Bibelstellen bedrängt weiss und auf sehr leichte Weise mit der Frage fertig wird. Er stellt den Krieg unter den gleichen Gesichtspunkt wie die richterliche Strafe, als notwendige Gegenwehr gegen ein von aussen stammendes Rauben. Dieselbe legitime Gewalt richtet sich das einemal gegen das Böse im Innern eines Staates, das anderemal gegen das Böse von aussen. Das ist für ihn ohne weiteres Gottes Wille. Er fügt nur mit Nachdruck hinzu, dass die Regierenden beim Strafen wie beim Krieg sich aufs peinlichste vor der Einmischung ihrer eigenen Begierden zu hüten haben. Wie der Richter sich nicht vom Hass oder von unversöhnlicher Strenge hinreissen lassen darf, sondern auch beim Strafen «Mitleid haben soll mit der gemeinsamen menschlichen Natur» (Augustin), so soll der Fürst es nicht aus jedem leichten Anlass zum Krieg kommen lassen, ja er soll einen ihm gegebenen Anlass nicht aufgreifen, ausser es dränge ihn dazu die höchste Not. Zumal für Christen gilt die Regel, dass man alles vorher probieren soll, bevor man mit den Waffen die Entscheidung sucht. Nur dann darf von legitimem Gebrauch der Gewalt gesprochen werden, sonst ists widergöttlicher strafwürdiger Missbrauch. Im Anschluss daran begründet Calvin zuletzt noch Recht und Pflicht von stehenden Schutztruppen an den Grenzorten, von Bündnissen, von allerlei militärischen Schutzwehren; Probleme, wie sie die Täufer hier sahen, kannte er nicht.

Der letzte Punkt in den die Regierung betreffenden Fragen ist das Recht der Regierenden, Steuern zu erheben, wobei Calvin ausdrücklich hervorhebt, dass die Fürsten aus dem Ertrag ihrer Einkünfte einen Teil auch für die Kosten der Repräsentation und ihres vornehmen Haushaltes verwenden dürfen. Das Beispiel der biblischen Könige, eines David, Hiskia, Josia, Josaphat, auch das Beispiel Josephs und Daniels beweist es, dass Fürsten, unbeschadet ihrer Frömmigkeit, auf Staatskosten mit reichem Aufwand aufgetreten sind. Freilich folgt unmittelbar hernach die Warnung, den Staatsschatz nicht in eitlem Privatinteresse zu vergeuden. Was die Steuern einbringen, das ist «das Blut des Volks, das nicht zu schonen, härteste Unmenschlichkeit wäre». Ein Fürst, der auf Kosten des armen Volkes üppigen Hofhalt führt, ist ein Tyrann und ein Räuber. Bemerkenswert ist immerhin, wie der Berufsgedanke den Reformator die Mannigfaltigkeit der ständischen Gliederung und der entsprechenden Lebenshaltung ganz einfach als von Gott geordnet hinnehmen lässt. Gibt Gott einem Menschen das königliche Amt, so soll er auch als König leben und sich vor den Leuten als König geben. Das ist dem Praktiker Calvin ganz selbstverständlich.

Nach der Regierung handelt Calvin von den Gesetzen im Staat [9]). Sein strenger Rechtssinn offenbart sich in dem Zitat: «das Gesetz ist eine stumme Regierung, die Regierung aber das lebendige Gesetz.» Hier bleibt kein Raum für fürstliche Willkür: eine Regierung nach Calvins Herzen ist an die Gesetze gebunden und will selbst nichts anderes als der ausführende Arm der Gesetze sein. Merkwürdig berührt bloss, dass gerade dieser Punkt, die Einschränkung der fürstlichen Willkür durch das geltende Recht, im Abschnitt von der Regierung selbst gar nicht hervortrat. Hier nun beschäftigt ihn, den Biblizisten und seine evangelischen Zeitgenossen, im Grund ein einziges Problem: gibt es ein christliches Normalgesetz für alle Zeiten und Länder, und ist etwa das Gesetz Mosis dies Normalgesetz? Der Jurist Calvin verneint aber diese Frage mit der scharfen Wendung: «das Gesetz Mosis für alle Zeiten verbindlich zu halten, sei — ob gefährlich und verwirrend will er andern zur Ent-

[9]) IV, c. XX 14—16.

scheidung überlassen - mindestens eine falsche und törichte Behauptung.» Von den drei Teilen des mosaischen Gesetzes: Sittengesetz, Kultgesetz, Recht (lex judicialis), kommt ja im Ernst nur das Moralgesetz des Dekalogs mit seiner Doppeltendenz der reinen Gottesverehrung und der aufrichtigen Menschenliebe in Betracht; es ist allerdings die wahre und ewige Regel der Gerechtigkeit, den Menschen aller Völker und Zeiten ins Herz geschrieben als Zeugnis des Naturrechts und des Gewissens, wie Calvin nachher hinzufügt. Wir stossen hier auf die bekannte uralte Gleichsetzung von Dekalog und Naturrecht, welche den positiven Gehalt des Sabbatsgebots ganz ignoriert und dem Naturrecht religiöse Inhalte aufnötigt, von denen es von Haus aus gar nichts weiss. Und nun setzt er die zwei andern Teile des mosaischen Gesetzes, das Zeremonialgesetz und das eigentliche Recht, zum Moralgesetz des Dekalogs in die eigentümliche Beziehung, dass er das mosaische Zeremonialgesetz als vorübergehende Detailausführung der Frömmigkeitsforderung und das mosaische Recht als vorübergehende Detailausführung der Forderung der Bruderliebe auffasst, um auf diese Weise das Ewige, den Kern, auch für die Christenheit festzuhalten im Unterschied vom Zeitlichen, der Form und Schale. Ewig gültig ist immer nur die sittliche Grundforderung der rechten Gottesverehrung und der Bruderliebe; alles zeremonielle und juristische Detail ist bloss Konkretisierung dieses Ewigen nach den verschiedenen Bedürfnissen der Völker und Zeiten. Genau so im Grunde hatte es vor Calvin Bucer in seinem Evangelienkommentar ausgeführt in der Besprechung von Matth. 5, 19, nur dass Bucer das ewige Gottesgesetz nicht zweifach, sondern dreifach, mit Hinzufügung des sittlichen Reinheitsideals, verstanden hatte und die Detailausführung für dies dritte Hauptgebot in den mosaischen Reinheitsgesetzen finden wollte. Verwunderlich bleibt jedoch bei beiden Reformatoren diese merkwürdige Deutung des bürgerlichen Rechts und speziell des Strafrechts als einer Ausführung des ewigen Liebesgebots, als wären nicht Liebe und Billigkeit — wir würden heute sagen: Moral und Recht — ganz verschiedene Dinge, wie Luther und Zwingli so klar erkannten. Allerdings korrigiert sich Calvin selbst

im Fortgang seiner Ausführungen: da spricht er auf einmal viel weniger mehr von der Liebe (caritas) als von der Billigkeit und Gerechtigkeit (aequitas et justitia) und will das ganze Strafrecht auf die Billigkeit basieren. Aber über den Unterschied von Liebe und Billigkeit schweigt er sich aus: er weiss kein Wort davon zu sagen, dass das Strafrecht es mit Handlungen zu tun hat, das Moralgesetz dagegen mit der Gesinnung, und dass kein menschliches Recht jemals auf der Durchsetzung der Liebesforderung für die Gesinnung bestehen kann. Calvin ist eben eine durchaus praktische Natur; für ihn ist es selbstverständlich, dass praktisch immer nur von Billigkeit die Rede sein kann; an die Durchführung der reinen Liebesmoral im gegenwärtigen Leben hat er theoretisch wohl überhaupt nie gedacht. Für Luther und Zwingli waren das sehr ernste Fragen; Calvin bleibt in allem, was das Leben angeht, im Bereich des Möglichen.

Er kommt also in der Frage der bleibenden Gültigkeit des mosaischen Gesetzes zu dem Schluss, dass alles mosaische Detailrecht nur für die Juden verpflichtend war, während jedes andere Volk die Freiheit hat, sich nach seinen Bedürfnissen andere Gesetze aufzuerlegen, und dass allgemein verpflichtend einzig die Regel der Nächstenliebe bleibt. Genauer ist bei allen Gesetzen auf zwei Dinge zu achten: die Konstitutionen und die Billigkeit. Die Konstitutionen haben sich nach den Umständen zu richten und sollen verschieden sein, aber die Billigkeit soll überall und in allem zum Ausdruck kommen. Sie ist in der Tat das Göttliche und Ewige in aller Gesetzgebung, aller Gesetze Ziel und Norm und Grenze. Eben an dieser Stelle erwähnt er das Naturrecht als den innern Gültigkeitsgrund alles positiven Rechts. Er zeigt dann an Hand der zweiten Tafel des Dekalogs, wie er sich Gleichheit und Verschiedenheit in der Gesetzgebung verbunden denkt. Dass Diebstahl, falsches Zeugnis, Ehebruch, Mord zu strafen sind, ist einfach billig und gilt überall. Aber das Strafmass darf verschieden sein nach Ort und Zeit und Rasse; hiefür kann es keine allgemeine Regel geben. Das Gesetz Mosis, fügt er am Schluss hinzu, wird durch solche Verschiedenheit der vorgeschriebenen Gesetze nicht geschmälert, sobald man darauf achtet, was die überall identische Tendenz des Gesetzgebers ist.

Auffallend kurz ist dieser Abschnitt über die Gesetze gehalten; indes birgt er bei aller Kürze das Wesentliche: die Absage an den Biblizismus und die Sanktion des positiven Rechts als der nach Zeit und Ort verschiedenen Konkretisierung des Naturrechts. Mehr ist eben in einer christlichen Wegleitung nach Calvin nicht zu sagen. Das Wichtigste ist doch die Ausführung der Gesetze durch die Regierung, und die Regierung ist persönlich. Die Hauptsache muss der Magistrat persönlich entscheiden mit voller Verantwortung vor Gott. Männer von ernstem Verantwortungsgefühl und unbestechlichem Rechtssinn, das ist nach Calvin das erste Erfordernis für jeden Staat. Wo die sind, da steht es gut: da ist Gott an der Arbeit.

Den Schluss der Politik Calvins bildet die Stellung des Volkes zur Regierung [10]). Calvin hat hier gleich ein Gefecht mit sehr vielen ernsten Christen zu bestehen, die behaupten: »Christen brauchen gar keine Obrigkeit; sie dürfen das Recht gar nicht in Anspruch nehmen, denn es ist ihnen verboten, sich zu rächen, jemand vor Gericht zu ziehen, miteinander zu streiten.« Ohne dass Calvin die Bergpredigt zitiert, stehen wir deutlich vor dem Problem der Bergpredigt und des Rechtes. Aber Calvin beruft sich auf Paulus, der die Obrigkeit eine »Dienerin Gottes zum Guten« nennt, und schliesst daraus, wenn sie uns von Gott als eine Wohltat gegeben sei, so kann es nur fromm sein, sie zu brauchen. Dann aber will er nach seiner Art den Mittelweg gehen zwischen den Extremen zur Rechten und zur Linken. Er wendet sich zuerst mit aller Schärfe gegen die Streitsüchtigen und Prozesssüchtigen unter den Christen und stellt ein erstaunlich hohes und reines Ideal des christlichen Prozessierens auf. Ihm schwebt vor ein rein sachliches Suchen des Rechts, das auch gegenüber dem Gegner vor Gericht in vollem Einklang mit der Bruderliebe bleiben will und jede Lust, dem andern zu schaden und sich zu rächen, ausschliesst. Calvin meint freilich selbst, so etwas wäre ja ein Wunder, aber er besteht dennoch darauf, weil Recht Recht sein soll vor Gott und Menschen. Er denkt hier anders als der frühere Luther, der jedem Christen verbot, sich selbst vor Gericht Recht

[10]) IV, c. XX 17—32.

zu schaffen, und bloss wollte, dass wir uns für das Recht des Bruders vor Gericht wehren. Calvin geht den einfacheren Weg: er will aus dem Herzen des Recht begehrenden Christen alle unchristlichen Instinkte verbannt wissen, aber Recht soll Recht sein.

Erst an zweiter Stelle wendet er sich gegen den das Recht verneinenden christlichen Radikalismus. Und wie bezeichnend, er beruft sich wieder auf seinen Paulus, der in so würdiger Weise sein Recht vor den römischen Behörden vertreten hat. Zweifellos verbietet Jesus allen Christen die Rachsucht; aber mit gleicher Strenge will sie Calvin als Jurist aus den christlichen Prozessen verbannt wissen. Unser Ziel vor dem Gericht sei einzig, das Vorhaben eines gefährlichen Menschen zu verhindern, damit das Gemeinwohl nicht leidet. «Kannst du die Rachsucht aus dem Herzen tilgen, so verfehlt man sich nicht mehr gegen jenes Gebot, das den Christen die Rache verbietet.» Auf den Einwand, wir sollen Gott allein Recht schaffen lassen und nicht selbst durch den Magistrat unser Recht fordern, antwortet Calvin, dass der Magistrat ja im Namen Gottes handelt und als Diener Gottes nach Paulus für das Recht sorgen soll; Gott schafft sich sein Recht gerade durch den Magistrat. Aber Christus verbietet den Seinen, dem Bösen überhaupt zu widerstehen, und heisst uns die andere Backe hinhalten, wenn man uns auf die eine schlägt! Damit, meint Calvin, will Christus einfach den Vergeltungstrieb eindämmen und den Christen zur Geduld gegenüber Beleidigungen mahnen. Und nun stellt er nochmals sein hohes Ideal des Christen vor uns auf, wie dem Christen von Gott verordnet ist, Schmähungen und Beleidigungen zu ertragen, gefasst und geduldig zu bleiben gegenüber aller Bosheit, daran festzuhalten, dass wir in unserem ganzen Leben nun einmal aufs Kreuztragen gefasst sein sollen und überdies den Feinden zu verzeihen. Aber solche christliche Gelassenheit und Mässigung hindert nach Calvin den Christen nicht, «unbeschadet der Freundschaft mit seinen Gegnern, die Hilfe des Magistrats anzurufen zur Erhaltung des eigenen Vermögens, oder zum Wohl des Ganzen einen verdorbenen und gemeingefährlichen Menschen zur Strafe zu ziehen, der nur noch durch die Todesstrafe gebessert werden

kann.» Er setzt sich dann noch mit Paulus in 1. Kor. 6 auseinander, weil die Gegner hier eine Verurteilung aller Prozesse durch den Apostel finden wollten, und glaubt konstatieren zu können, dass Paulus sich dort bloss gegen eine masslose Streitsucht der Christen wendet, nicht aber gegen eine bescheidene Anrufung des Rechts. Nochmals formuliert er in feiner Weise sein Ideal: lieber nachgeben als prozessieren, ist christlicher Grundsatz. Warum? Das Prozessieren führt fast überall zu seelischer Erregung und zum Hass gegen den andern. Nur wo «ohne Schaden für die Liebe» das Gericht gebraucht werden kann, ist dies erlaubt; die Liebe muss jedem den rechten Rat geben.

Eine genauere Prüfung dieser Ausführungen Calvins legt die Vermutung nahe, dass sie nicht ganz aus einem Guss stammen; es fehlt nicht an Wiederholungen; an Paulus sieht Calvin zuerst nur, was für ihn spricht, und erst an letzter Stelle scheint ihm ein neuer Einwand der Gegner darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass die Stellung des Apostels nicht so einfach ist. Das Wort Jesu gegen die Rachsucht (Matth. 5) erscheint zweimal an verschiedener Stelle. Es ist, wie wenn Calvin, als er schon die Einwände erledigt zu haben glaubte, nachträglich noch mit neuen Einwänden bekannt geworden wäre, die ihn zu neuer Widerlegung aufforderten. Freilich, seine eigene Ansicht ist von Anfang an geschlossen und konsequent. Für ihn ist die Erhaltung des Rechts einfach pflichtmässig, gottgewollt und darum auch christlich. Er geht bei allen diesen Ausführungen nicht von Geboten Jesu aus, sondern fragt, was recht und pflichtmässig sei, in der Ueberzeugung, auch Jesus werde es so gemeint haben. Das gilt grundsätzlich für alle Reformatoren, für Calvin aber, den Praktiker und Realisten, in ganz besonderem Masse.

Nach dieser Vorfrage, inwiefern ein Christ überhaupt die Obrigkeit brauchen dürfe, tritt er auf das Hauptthema dieses dritten Teils, die Stellung des Volkes zur Regierung, ein. Seine Losung heisst kurz und bündig: Ehrung und Gehorsam ist die einzige Pflicht. Ehren soll man die Regierenden «als Diener und Gesandte Gottes», wobei von ihren menschlichen Schwächen und Fehlern ganz abzusehen ist und einfach das

gottgegebene Amt im Auge behalten werden soll. Und gehorchen soll man der Regierung als der Ordnung Gottes selbst, nicht bloss äusserlich, sondern aufrichtig und von Herzen. Das wird mit Stellen aus Paulus und Petrus begründet und dabei auch auf das pflichtmässige Gebet für die Obrigkeit verwiesen. Widerstand gegen die Obrigkeit bedeutet Widerstand gegen Gott, und Gott weiss es zu rächen, wenn man ihn missachtet. Zu diesem Gehorsam gehört speziell auch die «Mässigung», «welche Privatleute bewähren sollen, indem sie sich nicht einmischen in die Staatsgeschäfte, nicht unbesonnen sich etwas anmassen, das der Regierung zukommt, und überhaupt nichts unternehmen, was Sache des Staates ist». Ist etwas an der Regierung verbesserungswürdig, so soll der Privatmann sich nicht auflehnen und nicht selbst Hand ans Werk legen, sondern er soll die Sache der Regierung zur Kenntnis bringen, die allein freie Hand dafür hat. Jedenfalls soll er nichts tun ohne Befehl. Anders erst, wenn ihm von oben Weisung erteilt wird; dann wird er selbst, mit öffentlicher Vollmacht bekleidet, handeln.

Alles das ist einfach, wenn es auch mehr an Luther als an Zwingli erinnert. Aber wie steht es, wenn der Fürst, statt ein Vater seines Vaterlandes zu sein, ein Aussauger des Volkes, ein Tyrann, ein Verfolger der Gerechtigkeit und des Glaubens ist, wenn wir kein Zeichen von Gottes Bild in ihm wahrnehmen, keine Spur des Dieners Gottes in ihm erkennen können? Das ist das eigentliche Grundproblem, das Calvin am Schluss seiner Politik behandelt. Es ist nun höchst bezeichnend, dass er acht Abschnitte von der Pflicht des Gehorsams gegen einen schlechten Fürsten und einen Abschnitt von der Pflicht der Gehorsamverweigerung zu schreiben hat [11]), gerade umgekehrt wie Luther, der in seiner Schrift «Von weltlicher Obrigkeit» höchst ausführlich über die Pflicht der Gehorsamsverweigerung handelt, dagegen die Pflicht des Gehorsams mehr voraussetzt als begründet. Nun wäre nichts verkehrter als zu meinen, für Calvin sei die Pflicht der Gehorsamsverweigerung gegen den Fürsten, der etwas wider Gott befiehlt, etwas Nebensächliches. Im Gegenteil, es ist ihm die Hauptsache, und darum lässt er seine ganze

[11]) IV, c. XX 24—32.

Politik, ja sein ganzes Werk ausklingen in die Losung: «Gott mehr gehorchen als den Menschen!» Von einer Loyalität auf Kosten des Gewissens kann bei ihm gar keine Rede sein. Aber er handelt so ausführlich von der Pflicht, dem tyrannischen und gottlosen Fürsten zu gehorchen, eben weil er weiss, wie sehr das Menschenherz sich dagegen aufbäumt, wie populär, ja heilig der Hass gegen die Tyrannen im allgemeinen ist. Gottes Wort will er allein als Regel festhalten: dann kann kein Mensch daran zweifeln, dass alle, die die Herrschaft inne haben, sie mögen persönlich sein wie sie wollen, nur von Gott die Gewalt empfangen haben. Regieren sie ungerecht oder unfähig, so hat Gott ihnen eben die Macht gegeben zur Strafe für die Sünden des Volkes. «Alle sollen wir daher in gleicher Weise mit jener heiligen Majestät bekleidet halten, mit der Gott die rechtmässige Gewalt ausgerüstet hat». Ein gottloser König ist einfach für ein Zeichen des göttlichen Grimmes zu halten, und solch ein Unglück müssen wir zu den göttlichen Strafgerichten rechnen. Wenn es uns noch so schwer fällt, wir müssen dahin kommen, «dass wir im schlechtesten und der Ehre gänzlich unwürdigen Menschen jene herrliche und göttliche Macht verehren, die Gott den Dienern seiner Gerechtigkeit und seines Gerichtes verliehen hat». Diesen bewusst paradoxen und harten Thesen lässt er den detaillierten Schriftbeweis folgen, voran aus den Propheten und Geschichtsbüchern des Alten Testaments. Da rückt er auf mit Nebukadnezar und Belsazar, denen Gott ihre Macht gegeben hat; da zitiert er das furchtbare «Recht der Könige» aus 1. Sam. 8, um zu zeigen, nicht: «so ist es recht!», sondern: «auch solcher Willkür gegenüber gilt nichts als gehorchen»: «wir sehen daraus: auch der schlechteste Tyrann steht an der Stelle, wo Gott ihn hingesetzt hat». Ausführlich beruft er sich auf Jeremia, der diese Streitfrage besonders klar bestimmt habe; aus seinen Sätzen zieht er den Schluss, «niemals dürfen uns revolutionäre Gedanken in den Sinn kommen, es seien auch die Könige nach Verdienst zu behandeln». Wir erwähnen unter seinen biblischen Belegen noch die instruktive Erzählung von David gegenüber Saul, wie David das Leben des Königs schonte im Bewusstsein, «den Gesalbten Gottes» vor sich zu haben.

Eben diese Gesinnung der Ehrfurcht und Pietät sollen wir bis zum äussersten bewahren und «festhalten, dass der, dem Gott die Macht gegeben hat, eine unverletzliche Majestät von ihm aufgeprägt bekommen hat». Calvin weist hin auf die Analogie der Gattentreue und des kindlichen Gehorsams; kein Verfehlen auf Seiten der Eltern kann die Kinder jemals von ihrer Gehorsamspflicht entbinden. Werden wir also von einem wütenden Tyrannen grausam geplagt, so sollen wir zuerst an unsre eigenen Fehler denken, die Gott durch solche Geisseln züchtigen will. Dann aber sollen wir weiter zu uns sagen: nicht wir haben diesem Unheil zu begegnen; wir sollen Gottes Hilfe anrufen, da in seiner Hand die Herzen auch der Könige sind.

Damit tut sich für Calvin der Ausblick auf die Befreiung von der gottlosen Tyrannei auf [12]). Die Bibel selbst zeigt uns, dass Gott auf zwei Arten den Seinen Hilfe schaffen kann: entweder «er erweckt aus seinen Knechten offenbare Rächer und rüstet sie aus mit seinem Befehl, um den Bedrückten Recht zu schaffen und die Unterdrücker zu strafen». Calvin denkt an Moses, die Richter, einzelne Könige, die dem Volk Israel Rettung und Freiheit verschafften. Oder er lenkt ein feindliches Volk zu unserer Befreiung, während dies Volk ganz andere Zwecke verfolgt. So hat Gott Tyrus durch Aegypten, Assur durch die Chaldäer, Babel durch die Meder und Perser heimgesucht und den Undank der Könige Judas und Israels gestraft durch die fremden Mächte. Beide Beispiele haben freilich ihre Schwierigkeit. Denn diese heidnischen Völker haben doch dem unterdrückten Volk Gottes nicht gerade Freiheit gebracht, und bei den Befreiern aus dem eigenen Volke kommt die Frage erst recht, mit welchem Recht sie nun auf einmal der gottgegebenen Obrigkeit widerstanden. Calvin hilft sich mit dem Sophisma, «durch einen richtigen Ruf Gottes ermächtigt», hätten jene Befreier sich erhoben und «dabei nicht gegen die Majestät gefehlt, welche durch Verordnung Gottes den Königen aufgedrückt ist, sondern einfach die kleinere Macht durch die grössere, nämlich die Macht Gottes, in Schranken gebracht, gerade wie Könige gegen ihre Satrapen verfahren dürfen.» Es bleibt an diesem

[12]) IV, c. XX 30.

Punkt eine Anerkennung des Widerstandsrechtes, wo es durch die Bibel gedeckt erscheint, ohne dass einzusehen ist, in welchem Fall für uns analoge Rechte gelten.

Calvin kehrt darum noch einmal zum Hauptgedanken zurück: die Fürsten sollen sich fürchten vor der göttlichen Rache, wir Untertanen aber «sollen uns ja davor hüten, dass wir jene hochzuverehrende majestätvolle Autorität der Regierenden nicht auch bei den Unwürdigsten in Ehren halten». Wir haben von Gott «keinen andern Befehl, als zu gehorchen und zu leiden». Nämlich wir Privatmenschen. Anders steht es mit den Volksvertretern, die dazu da sind, um die Willkür der Regierenden in Schranken zu halten: Calvin erinnert wie Zwingli an die Ephoren, die Volkstribunen, die athenischen Demarchen, auch die drei Reichsstände in Frankreich: die sollen wachen für die Freiheit des Volkes, und sie handeln ungetreu, wenn sie nachgeben und stillschweigen. Es ist nur auffallend, dass Calvin unmittelbar vorher, da er die Möglichkeiten erwog, wie Gott seinem unterdrückten Volke Freiheit verschaffen und den Tyrannen züchtigen möchte, sich noch gar nicht an diese berufenen Wächter der Freiheit erinnerte. Erst als er den Abschnitt vollendet hatte, fügte er diesen Passus hinzu mit der Ueberleitung: «das gilt wenigstens von den Privatleuten, mit den Volksvertretern verhält es sich anders» [13]). Es muss ihm erst jetzt zum Bewusstsein gekommen sein, dass vielleicht von den Reichsständen der Sache des Evangeliums Hilfe gegen den verfolgenden König kommen könnte, wie es 1560, 25 Jahre später, wirklich geschah. Ein literarischer Einfluss Zwinglis scheint deshalb nicht wahrscheinlich, weil Zwinglis «Hirt» wenigstens nachweisbar nicht in lateinischer oder französischer Uebersetzung vorlag. Die auffallende Verwandtschaft erklärt sich daraus, dass Zwingli und Calvin von der bekannten Stelle in Ciceros Schrift, «Von den Gesetzen», ausgehen, wobei nur Calvin nicht wie Zwingli die Oberstzunftmeister, sondern als Humanist die athenischen Demarchen und dann als Franzose die Etats généraux hinzufügt. Der Hauptunterschied zwischen dem Zürcher und dem spätern Genfer Reformator besteht jedoch darin, dass Zwingli

[13]) IV, c. XX 31.

dieses rein politische Amt des Schutzes der Volksrechte im Fall des Versagens der offiziellen Instanzen den Pfarrern aufbürden wollte, während Calvin reinlich im Rahmen eines politischen Berufs bleibt und aus den Pfarrern keine Politiker machen will. Diese Stelle bei Calvin gehört aber zu den Gedanken, denen lange nach seinem Tod eine gewaltige politische Wirkung vorbehalten war.

Erst zu allerletzt lässt er die Ausnahme folgen: wenn der Fürst einen Gehorsam wider Gottes Wort verlangt. Da heisst es: Gott ist der König der Könige, sein Wort allein gilt unbedingt. In diesem Fall ist Ungehorsam gegen den Fürsten Gewissenspflicht. Freilich, Calvin weiss es wohl: solcher Ungehorsam kann für jeden den Tod zur Folge haben; «Zorn des Königs, sagt Salomo, ist ein Bote des Todes.» Aber da gilt ganz einfach das Wort: «man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen» und lieber alles erleiden, als von der Frömmigkeit abbiegen. Wir sind nach Paulus nicht umsonst so teuer durch Christus erlöst; «lasst uns nicht uns in Knechtschaft der bösen Lüste der Menschen begeben, viel weniger noch der Gottlosigkeit.» Man wird durch diesen Schluss des ganzen Werks an den grandiosen Schluss des Widmungsbriefes an König Franz erinnert, da Calvin im Namen der Evangelischen dem König offen erklärt hatte, er und die Seinen seien bereit, alle Folgen der königlichen Ungnade auf sich zu nehmen: sie wollten ihre Seelen in Geduld fassen und auf die starke Hand des Herrn warten, «die ohne Zweifel zur rechten Zeit da sein und sich gewappnet ausrecken wird, die Armen aus ihrer Not zu retten und Rache zu nehmen an den Verächtern. Der Herr, der König der Könige, befestige Deinen Thron in Gerechtigkeit und Deine Herrschaft in Billigkeit!»

Es ist der Lutheraner in Calvin, der dies Schlusswort der Institutio schreibt. Schroff und trotzig den Fürsten gegenüber, sobald es um Wahrheit und Gewissen geht, gehorsam und unterwürfig bis zum äussersten in allen andern Fällen. Stärker als Calvin hat keiner die Regierungsgewalt als solche verherrlicht; er gibt ihr geradezu einen «character indelebilis». Das ist ein anderer Geist als der Geist Zwinglis, der sein republikanisches Herz so schwer verbergen konnte.

Calvin redet trotz allem und allem als königstreuer Franzose. Aber er redet auch als Pauliner, und es ist gar nicht einzusehen, wie ein an das Pauluswort streng gebundener Christ sich anders zu diesen Fragen stellen kann.

Und dennoch hat die christliche Freiheit das letzte Wort. Werdet nicht der Menschen Knechte! Bleibt eurem Gott und eurem Gewissen treu! Indem Calvin den Gedanken der christlichen Freiheit aufs sorgfältigste vor allen Missverständnissen und illegitimen Konsequenzen schützte, verlieh er ihm die gewaltigste Kraft in den Seelen der Evangelischen.

Calvin hat am Detail seiner Staatslehre in den folgenden Ausgaben seiner Institutio sorgfältig weitergearbeitet. Wir notieren die wichtigeren Zusätze der späteren Editionen.

1539 tritt er auf den Einwand ein, das Gebot unbedingter Ehrung des Königs, selbst des unwürdigsten, sei speziell den Israeliten gegeben gewesen und gehe uns nichts an. Wir sollen nach dem Grund dieses Gebotes in der Bibel fragen, gibt er zur Antwort. Als Grund nennt Jeremia einfach, dass der Herrscher seine Gewalt von Gott übertragen bekommen habe. «Sobald wir also einen Menschen mit königlicher Würde bekleidet sehen, sollen wir wissen, dass uns Gott darin seinen Willen bezeugt und will, dass dieser regiere» [14]). Man sieht: **Calvin verstärkt seine frühere Position.**

1543 dagegen beschäftigte ihn das Problem der besten Staatsform von neuem. Er wagte diesmal offen mit seinem persönlichen Staatsideal hervorzutreten: es ist entweder die reine Aristokratie oder eine Mischform aus ihr und der Volksherrschaft [15]). Für sie als weitaus die beste Staatsform sprechen sowohl die Erfahrung als die Bibel, da Gott selbst in der Wüste dem Volk Israel eine solche Mischform von Aristokratie und Politie gegeben hat. Das ist demnach «die glücklichste Regierungsform», warum? «weil die Freiheit durch sie in das rechte Mass gesetzt und auf lange Zeit hin geschützt erscheint»; «glücklich darum, wem unter dieser Regierungsform zu leben vergönnt ist!» Hier gilt es dann, eifrig und beständig für die Erhaltung dieses Zustandes zu arbeiten: «Pflicht der Regierenden ist es, mit höchstem Fleiss

[14]) IV, c. XX 28.
[15]) IV, c. XX 8.

darauf zu halten, dass die Freiheit, zu deren Schutz sie verordnet sind, keine Verringerung und Verletzung erleide; sind sie darin lässig und sorglos, so machen sie sich der Perfidie schuldig und haben als Vaterlandsverräter zu gelten.» Ein offenes Bekenntnis zum Republikanismus als Frucht des längeren Aufenthalts in Strassburg und Genf! Allein man achte auf den Nachsatz, mit dem Calvin zum früheren Text überleitet: «Wollten solche, denen der Herr eine andere Regierungsform zugewiesen hat, dies republikanische Prinzip auf sich übertragen und von hier aus auf Umsturz ihrer Staatsform ausgehen, so wäre das nicht nur ein törichtes und überflüssiges, sondern ein durchaus schädliches Ansinnen.»

Ein zweiter Zusatz dieser Institutio betrifft das Problem des Krieges [16]). Naturrecht (naturalis aequitas) und Amtspflicht verlangen, dass die Regierenden gerüstet sind zur bewaffneten Gegenwehr sowohl gegen innere Verbrechen als gegen feindliche Angriffe von aussen, und «solche Kriege erklärt der heilige Geist an vielen Stellen der Bibel für rechtmässig». Wenden die Gegner ein, es gebe im Neuen Testament weder ein Zeugnis noch ein Beispiel für die Erlaubnis des Kriegführens für Christen, so hält ihnen Calvin zunächst entgegen, dass ganz abgesehen vom Neuen Testament die früheren sachlichen Gründe eben auch heute noch ausschlaggebend seien. Es sei übrigens ganz verfehlt, in den apostolischen Schriften eine besondere Erklärung darüber zu suchen, da ihr Zweck nicht der sei, Politik zu lehren, sondern das geistliche Reich Christi einzurichten. Schliesslich könne man wenigstens nebenbei dem Neuen Testament entnehmen, dass Christus mit seinem Kommen nichts in diesen Dingen umgestossen habe; Calvin verweist mit Augustin auf das Wort des Täufers an die Soldaten, das durchaus kein Verbot des Kriegsdienstes enthält.

Ein dritter Zusatz wird der Rechtfertigung des christlichen Prozessierens beigegeben; Augustins Auskunft, die Worte der Bergpredigt verlangen mehr eine innere Gesinnungsbereitschaft als die wörtliche Befolgung mit der Tat,

[16]) l. 4, c. XX 11 Schluss.

wird von Calvin beifällig zitiert [17]). Auch Luther hatte sich in seinen Schriften «Vom Wucher» einst mit dieser Auskunft Augustins beschäftigt, hatte sie aber als zu klug verworfen und vom Christen verlangt, dass er tatsächlich für seine Person auf den Rechtsschutz verzichte. Dem Juristen Calvin dagegen leuchtete die Verinnerlichung Augustins ein, weil sie ihm ermöglichte, in praxi für das Recht einzutreten.

Für seine Schlussausgabe von 1559 schaltete Calvin besonders zahlreiche Zusätze zu dieser Politik ein, alle im Sinn der Verstärkung und Unterstützung seiner ursprünglichen Lehren. Aehnlich wie schon Luther will er gegen zwei Gefahren Stellung nehmen: gegen die «unsinnigen und barbarischen Leute», die die Staatsordnung umstürzen möchten, und gegen die Fürstenschmeichler, welche die Staatsgewalt selbst wider Gott erheben [18]). Man sieht, sein Ingrimm gegen die Staatsfeindschaft der Täufer ist noch gestiegen; er traut ihnen das Schlechteste zu: sie hätten Freude an zügelloser Ungebundenheit. Dann aber — es folgt der erste inhaltlich wichtige Zusatz — stellt er weit schärfer als zuvor die religiöse und kirchliche Aufgabe des Staats noch vor die politische oder soziale: Schutz der äussern Gottesverehrung, Verteidigung der gesunden Religionslehre und der kirchlichen Ordnung erklärt er als ersten Zweck der politischen Ordnung. Das begründet er an späterer Stelle damit, dass die Aufgabe der Regierung sich auf beide Tafeln des Dekalogs erstrecke, dass Religion und Kultus auch Staatssache seien, wofür alle Philosophen und der Konsens aller Völker Zeugnis geben sollen [19]). Ein höchst bezeichnendes Argument: allerdings antikes Denken sieht im Kultus eine Staatssache, allein was in aller Welt geht dies antike Denken das Evangelium an? Nun, für Calvin ist eben das Alte Testament das Bindeglied gewesen; er denkt an alle die frommen Könige Judas, die sich des rechten Gottesdienstes wieder angenommen haben und dafür ihr Lob empfangen. «Torheit, zu meinen, der Staat habe sich nicht um Gott zu kümmern und sei nur dazu da, um das Recht unter den Menschen aufrecht zu erhalten!» Als wenn

[17]) IV, c. XX 20 Schluss.
[18]) IV, c. XX 1.
[19]) IV, c. XX 2 und 9.

nicht das die erste Aufgabe wäre, wozu Gott den Regierenden die Gewalt in die Hand gibt, zu sorgen, dass er rein verehrt wird, so wie es sein Gesetz befiehlt! Blosse Neuerungssucht kann diese Strudelköpfe zu ihren seltsamen Theorien verführt haben! Gestehen wir es ehrlich: Calvin denkt hier reaktionär, weit stärker als Luther. Er sanktioniert für Jahrhunderte die verhängnisvolle konfessionelle Religionspolitik mit all der Staatstyrannei und Staatsverfolgung in religiösen und kirchlichen Fragen. Von diesem Standort aus erscheint auch die katholische Staatsverfolgung gegen die Evangelischen legitim, vorausgesetzt, dass der rechtmässige Kultus auf Seite der Papstkirche stehe. Antike und Mittelalter haben hier Calvins Seele eingehüllt, und das Alte Testament sanktionierte seinen Missgriff. Das alles bahnt sich seit der ersten Institutio an, aber kommt erst in dieser Schlussausgabe zur reifen Entfaltung.

Ein anderer Zusatz wendet sich nochmals gegen die staatsfeindlichen Radikalen, welche ihr anarchisches Streben damit begründen, eine weltliche Regierung hätte freilich für das rohe jüdische Volk gepasst, sei aber für uns Christen, die Christus zur Vollkommenheit gebracht habe, hinfällig [20]). Im Hintergrund blitzt hier der Gedanke einer Erziehung des Menschengeschlechts auf, an deren Ende ein unpolitisches Reich Gottes uns winken soll. Merkwürdig, Calvin will auch darauf die Antwort mit alttestamentlichen Stellen geben; er beruft sich auf messianische Psalmen und Propheten (Ps. 2, 12; Jes. 49, 23), welche für die messianische Zeit eine Unterordnung aller weltlichen Fürsten unter Christus, jedoch kein Ende staatlicher Ordnung voraussehen; dazu tritt dann vom Neuen Testament aus der Spruch der Pastoralbriefe (1. Tim. 2, 2), der die Christen für alle weltliche Obrigkeit beten heisst. Man vermisst hier doch die sachlichen Gründe; Calvin aber ist in dieser letzten Institutio à outrance Biblizist.

Höchst lehrreich aber ist der Zusatz dieser Ausgabe zu der Erörterung vom Werte der verschiedenen Staatsformen [21]). Wir sahen, wie Calvin 1536 die Monarchie in Schutz genommen hatte, dann 1539 offen mit seinem Bekenntnis zur

[20]) IV, c. XX 5.
[21]) IV, c. XX 8 Mitte.

republikanischen Regierungsform hervorgetreten war, freilich mit der Abwehr aller Umsturzgelüste in Monarchien. Jetzt kommt ihm vor, es sei schon beinahe zu kühn gewesen, was er dort zugunsten der Republik vorgetragen habe. Darum fügt er jetzt hinzu, jener Vorzug der Republik vor der Monarchie gelte nicht von der Staatsform an sich, sondern habe ihren Grund in der besonderen menschlichen Schwäche. Ein ganz idealer Monarch sei eben etwas sehr seltenes; angesichts der menschlichen Schwäche sei es sicherer und erträglicher, dass eine Mehrheit von Regierenden sich gegenseitig kontrolliere und korrigiere, als dass ein einzelner Gelegenheit habe, allen seinen privaten Lüsten zu folgen. Der Sinn dieser Korrektur aus letzter Hand kann nur der sein: an sich sind die Staatsformen gleichwertig und steht die Monarchie der Republik keineswegs nach; so wie aber die Menschen nun einmal sind, birgt das monarchische Regiment grössere Gefahren als die republikanische Staatsform. Das schrieb Calvin 1559, nachdem er bereits mit einer ganzen Reihe von Königen in persönliche Beziehung getreten war.

Zuletzt aber drängte es ihn, angesichts der gefährlichen Lage der französischen Protestanten noch einmal die Pflicht des Ungehorsams um des Gewissens willen aufs stärkste zu betonen und mit der Bibel zu begründen [22]). Er verweist auf das Beispiel des tapferen Widerstandes Daniels gegen das irreligiöse Edikt des Königs von Babylon und auf das strenge Urteil der Bibel über die Israeliten, die sich durch königlichen Befehl zum Götzendienst verleiten liessen. «Höfische Schmeichler» sind ihm die Leute, welche unter dem Vorwand der Bescheidenheit die Einfältigen betrügen, als müsse man sich alles gefallen lassen, was ein König befiehlt. «Wie wenn Gott deshalb, weil er einzelne zu Fürsten über das Menschengeschlecht erhoben hat, auf sein göttliches Recht resigniert hätte, oder wie wenn die irdische Gewalt dadurch untergraben würde, dass sie ihrem Urheber unterworfen wird, vor dem sogar die himmlischen Gewalten erschrocken niederfallen!» Worte, würdig des älteren Calvin, der an Ueberzeugungsfestigkeit und mannhaftem Freimut es dem 26jährigen An-

[22]) IV, c. XX 32.

fänger nicht nachtut. Im Kern seines Glaubens ist Calvin sich immer gleich geblieben.

Man ist heute gewohnt, vom Geist des Calvinismus als von einer einheitlichen Grösse zu reden: man stellt gerne das Prinzip des Calvinismus in Gegensatz zum Prinzip des Luthertums. Es ist aber gar nicht so leicht zu entscheiden, ob Calvins «Unterricht in der christlichen Religion» in seinem ersten Entwurf ein einheitlicher Leitgedanke zugrunde lag. Auf den ersten Blick möchte man meinen, er behandle jedes christliche Elementarstück gesondert für sich, überlasse aber die innere Verbindung dieser Elemente dem Leser, nachdem er in seinem ersten Kapitel «Vom Gesetz» die Totalanschauung vom Wesen des Christentums kurz skizziert habe. Daran ist jedenfalls soviel richtig, dass Calvin jedesmal mit besonderem Sachinteresse eine jede Hauptfrage behandelt und von einer systematischen Zwängerei nichts wissen will. Das eine Mal interessiert ihn gerade die Trinität, dann wieder die Kirche, hierauf das Sakrament, zuletzt der Staat. Obschon er sogleich in den allerersten Sätzen den Leser spüren liess, wie wichtig ihm die «Ehre Gottes» war, fiel es ihm nicht ein, etwa die Politik vom Standort der Ehre Gottes aus zu deduzieren oder zwischen dem Sakrament und der göttlichen Ehre eine Verbindung herzustellen.

Man muss das Ganze schon aus einer gewissen Entfernung betrachten, wenn man die innere Einheit des Werkes sich zum Bewusstsein bringen will. Calvins Christentum hat wirklich sein Zentrum von Anfang an: es ist der Gnadengedanke, den er auf Grund des Gotteswortes nach allen Seiten konsequent durchführen wollte. Das erste Kapitel «Vom Gesetz» sagt es am klarsten: das Christentum nicht Gesetzes-, sondern Gnadenreligion, gerade das Gesetz der Weg zum Verständnis der Gnade! Kapitel 2 bringt dazu die objektiven Voraussetzungen: der Vatergott, Christus der Erlöser, der heilige Geist, der uns erneuert, die Kirche als die Gemeinschaft der Erwählten, die im Besitz der Gnade sicher stehn. Die Gebetslehre des dritten Kapitels liest sich wie eine praktische Anwendung des Gnadenglaubens. Kapitel 4 lehrt uns das Sakrament als notwendiges Hilfsmittel für un-

sern Glauben an Gottes Gnade verstehen, aber eben das biblische Sakrament, nicht die von den Menschen erfundenen falschen Sakramente (Kap. 5). Das letzte Kapitel handelt von der christlichen Freiheit als einem köstlichen Gnadengeschenk und setzt den Gnadenglauben in das rechte Verhältnis zu den falschen und zu den richtigen Ordnungen des Gemeinschaftslebens. Wobei Calvin nur für das eine von Anfang an höchste Sorge trägt: dass sein Gnadenglaube in keiner Weise unsittlich verstanden werden kann. Das ist ihm auch gelungen.

Formell aber arbeitet er unter der einheitlichen Norm des Bibelwortes. Er will von Anfang an strenger Biblizist sein: Vernunft und Philosophie bedeuten ihm nichts, das allein schon unterscheidet ihn von Zwingli. Die Bibel empfindet er dabei als Einheit wie alle Reformatoren; er findet bei Jesus, ja auch im Alten Testament dieselbe Wahrheit, die ihm Paulus erschlossen hat. Unter den Vätern ist Augustin, der Theologe der Gnade und der Demut, sein auserwählter Liebling, während unter den Reformatoren Luther ihm entschieden am nächsten steht. Calvin ist Lutheraner nicht nur in seiner Auffassung von Gesetz und Evangelium, sondern auch im Kern der Sakramentslehre und selbst in der Politik. Der reformierten Tradition, Zwingli und Bucer, folgt er dagegen in der nüchternen Christologie, in der Auslegung der Abendmahlsworte, in der Verwerfung der Bilder, der Beichte und Schlüsselgewalt; er selbst freilich strebt gerade in der Sakramentslehre nach Ueberbrückung des Gegensatzes, nach Union. Bei aller mannigfachen Abhängigkeit Calvins von seinen Vorgängern bleibt es doch erstaunlich, wie selbständig der 26jährige Mann seinen Weg zu gehen weiss, ablehnend, was ihm missfällt, billigend, was ihm bei andern recht scheint. Kein anderer Reformator hat in so frühen Jahren diese Klarheit und Reife erreicht; freilich konnte auch kein anderer so wie Calvin auf der Arbeit der Vorgänger weiterbauen. Seine Stärke ruht von Anfang an weniger auf der Neuheit originaler Gedanken als auf der Klarheit und Kraft ihres Ausdrucks, zu der ihn eigene Herzenserfahrung wie eigenes Nachdenken befähigten.

Zweiter Teil.

Die paulinischen Zentraldogmen von 1539.

Als Calvin in Strassburg im August 1539 seinen «Unterricht in der christlichen Religion» zum zweitenmal in die Welt ausgehen liess, schuf er aus dem früheren Elementarbuch für Anfängerchristen einen systematischen Leitfaden für das Bibelstudium künftiger Pfarrer und Theologen. Intensives Studium der Bibel, der Väter — Augustins und des Chrysostomus voran —, der reformatorischen Zeitgenossen, verbunden mit reicher persönlicher und kirchlicher Erfahrung, befähigte ihn, so hell wie nie zuvor das Ganze des christlichen Glaubens zu überschauen und klar und prägnant zur Darstellung zu bringen, also dass diese zweite Institutio wohl das Vollendetste von allen seinen theologischen Werken geworden ist. Er muss damals in besonders innigem Zwiegespräch mit dem Apostel Paulus und seinem Römerbrief gestanden haben. Der Römerbrief hatte schon Luther in den Jahren vor den Thesen zum Durchbruch verholfen; an ihm hatte sich Melanchthon in das evangelische Denken eingelebt, aus ihm Zwingli die Waffen für seinen Kampf mit Rom geholt, zuletzt hatte Martin Bucer in seinem Kommentar zum Römerbrief das Ganze seiner christlichen Auffassung niedergelegt. Nun kommt nach ihnen Calvin, beginnt sogleich in Genf den Römerbrief auszulegen, schreibt zu ihm seinen ersten berühmten Kommentar und verarbeitet darauf die Glaubensgedanken des Römerbriefs in seiner neuen Institutio. Es waren Stunden von weltgeschichtlicher Bedeutung, da Calvin um das echte tiefe Verständnis des Paulus rang und nicht ruhte, bis er und Paulus sich im Innersten berührten, die schweren und harten Gedanken des Apostels das ganz persönliche Eigentum seiner Seele wurden und er

sich berufen wusste, sein neuer Herold in der Gegenwart zu sein. Sein Elementarbuch erfuhr nun freilich eine gewaltige Bereicherung: statt der früheren sechs Kapitel erscheinen jetzt ihrer siebzehn, nämlich die alten sechs, durch Dreiteilung von Nr. 4 und 6 auf zehn angewachsen und dazu sieben neue: die Lehrstücke von der Erkenntnis Gottes und von der Erkenntnis des Menschen, als Prolegomena an den Eingang gestellt, dann — zwischen Glauben und Gebet — die eigentliche Heilslehre: Busse, Rechtfertigung aus Glauben, Aehnlichkeit und Unterschied des Alten und Neuen Testaments, Praedestination und Providenz, endlich, am Schluss des ganzen Werks, die christliche Ethik: vom Leben des Christenmenschen. Da die Mehrzahl dieser neuen Lehrstücke ganz unmittelbar durch den Römerbrief veranlasst sind, ist der Römerbrief durch diese zweite Institutio recht eigentlich das Grundbuch des Calvinismus geworden, wie er durch Melanchthons Loci die Norm des Luthertums wurde. Dem paulinischen Evangelium zum Sieg in der ganzen reformierten Welt verholfen zu haben, ist darum die eigentliche Bedeutung der Institutio von 1539.

I. Die Erkenntnis Gottes (cap. I).

Gott und der Mensch sind das Ziel aller religiösen Erkenntnis, Gott, die Summe aller Vollkommenheiten, der Mensch ein Abgrund von Ohnmacht, Schuld und Jammer. Die beiden Erkenntnisse bedingen sich gegenseitig; des Menschen Schwäche lehrt uns Gottes Herrlichkeit ahnen, wie umgekehrt erst im Licht von Gottes Majestät uns der ganze Jammer des Menschen recht bewusst wird. Aus Gründen der Ordnung im Lehrvortrag entscheidet sich Calvin für die Voranstellung der Gotteserkenntnis [1]).

Als Jünger des Römerbriefs will er in diesem Kapitel die allgemeine Gotteserkenntnis entwickeln, wie sie dem Menschen, der noch nichts von Jesus, dem Erlöser, weiss, aus Natur und Gewissen, aus Bibel und Lebensführung aufleuchtet: die Erkenntnis des weisen, mächtigen, gerechten und gütigen Gottes. Mit diesem Gedankengang kreuzt sich aber bei ihm die Absicht, das Ungenügende der ausserbiblischen Er-

[1]) I, c. 1.

kenntnismittel und die Notwendigkeit sowie den inneren Gewissheitsgrund der biblischen Offenbarung zu beleuchten. Und dies Zweite, die Frage der Methode der Gotteserkenntnis, nahm ihn zuletzt so in Beschlag, dass darüber der Inhalt der Gotteslehre zu kurz kam und der Leser just, wenn er endlich über Gottes Wesen Klarheit zu gewinnen hofft, sich am Ende des Kapitels findet.

Drei Stadien durchläuft der Weg der Gotteserkenntnis bei Calvin. Ihre Grundlage bildet eine angeborene Gottesoffenbarung [2]). Calvin spricht von einem «Samen» der Religion, einem allen Menschen ins Herz geschriebenen «Gefühl» der Gottheit, das er auch mit den Worten «natürlicher Instinkt», «natürliche Eingebung» oder «Eindruck» umschreibt. Wie ein Blick in den Kommentar zum Römerbrief zeigt, glaubte er Röm. 1, 19 in den Worten, «das, was gekannt wird von Gott, ist offenbar in ihnen», diese angeborene Gottesidee belegt zu finden, die ihm, wie Melanchthon und andern Zeitgenossen, auch aus der römischen Popularphilosophie wohl vertraut war. Ihre Bedeutung liegt darin, dass sie dem Gottesglauben den Charakter der Allgemeingültigkeit verlieh, indem sie ihm ein Fundament gab im Wesen des Menschengeistes selber. Aus ihr allein erklärt sich für Calvin die universale Verbreitung der Religion. Zeugnis dafür gibt einmal die auch von Cicero bezeugte Tatsache des Consensus gentium mit Einschluss aller noch so barbarischen und wilden Völkerschaften. Zeugnis für sie gibt ferner auch der Götzendienst in seiner allerrohesten und sinnlosesten Form. Zeugnis für sie geben endlich sogar die ausgesprochensten Atheisten des Altertums und der Gegenwart, deren theoretische Leugnung Gottes mit einer gewissen abergläubischen Furcht seltsam kontrastiert. Die entgegengesetzte Behauptung, die Religion sei die Erfindung weniger schlauer Köpfe, die damit das einfache Volk in Schranken halten wollten, beruht auf einem falsch verallgemeinernden Schluss von einzelnen religiösen Erfindungen und Lügen auf das Wesen der Religion selbst und scheitert an dem inneren Widerspruch, dass eine solche bewusste Erdichtung der Götter zum Zweck der Einschüchterung der Massen immer schon die Tatsache der

[2]) I, c. III.

religiösen Empfänglichkeit zur Voraussetzung hat. Was Calvin hier meint, entspricht genau der modernen Idee einer religiösen Anlage, nur dass er in seiner Psychologie nicht scharf genug zwischen einer theoretischen Gottesidee und dem religiösen Trieb zu unterscheiden weiss, obschon gerade seine feine Ausführung über das Religiöse in der Seele des Atheisten den Intellektualismus durchbricht.

Wie im Gefühl, dass auf dieser primären Stufe der Gotteserkenntnis die detaillierte Gottesidee weniger Bedeutung habe als das praktische Verhalten des Menschen zu der empfundenen und gealnten Gottheit, verweilt Calvin einen Augenblick bei der psychologischen Grundform des religiösen Verhältnisses. Er bestimmt sie doppelseitig als Furcht und Ehrfurcht und als Vertrauen. Die Furcht und Ehrfurcht vor dem Schöpfer und Herrn, dem wir gehören, fasst er als die Wurzel alles Gehorsams gegen Gottes Willen, während ihm aus dem Vertrauen zu Gott als der Quelle alles Guten alles Hilfesuchen, alles Herzensverlangen und alle Dankbarkeit, mithin eigentlich alles Religiöse fliesst. Leider aber konstatiert er auch die uralte Verderbnis an dieser Doppelwurzel der Religion. An Stelle des Gehorsams im ganzen Leben begnügte sich die Gottesfurcht mit den Surrogaten einzelner Opfer und wertloser Zeremonien, während das Vertrauen, statt bei Gott, bei uns selbst oder bei den Geschöpfen haften blieb. Dadurch wurde der Weg zur wahren Erkenntnis Gottes ganz verschüttet und blieb im Menschen nur das unzerstörbare Gefühl des Daseins irgendeiner Gottheit zurück.

Das völlige Versagen der angeborenen Gottesoffenbarung ist also das Ergebnis dieser ersten Stufe [3]). Theoretisch ging dem Gottesglauben alle Wahrheit verloren; unfähig, sich über sich selbst zu Gott zu erheben, zog der Menschengeist Gott auf das Niveau seiner sinnlichen Einbildungskraft herab und betete die Träume, Phantasien und Superstitionen des eigenen Gemütes an. Die Bibel nennt diesen Zustand «Unkenntnis Gottes», ein «Sein ohne Gott». Im Praktischen aber entartete die Furcht Gottes aus der Ehrfurcht vor seiner Majestät in die Angst vor seinem Gericht, und von dieser Angstreligion mag mit gewissem Recht das Wort des Statius gelten, «die

[3]) I, c. IV.

Furcht habe zuerst die Götter gemacht», wobei sie mit grauenhafter Lasterhaftigkeit verbunden sein konnte und kein Gegengift gegen diese enthielt. Das Ganze nennt Calvin einen leeren und lügenhaften Schatten der Religion, wenn nicht sogar das Wort «Schatten» ihm noch zuviel Ehre antut.

An diesem Punkt durchbricht er aber den Gedankengang, um der falschen Gotteserkenntnis das Bild der wahren gegenüberzustellen. Wieder bestimmt er das Wesen der Religion doppelt, als Vorstellung (notitia) theoretisch und als frommen Affekt praktisch. Wie zuvor in der kurzen Gotteslehre am Eingang der ersten Institutio stellt er die Hauptmomente der Gottesidee zusammen: Hauptsache ist ihm nur, dass die gütige wie die furchtbare Seite Gottes in gleicher Weise zu ihrem Recht kommen, und die Religion selbst ebenfalls doppelseitig als Glaube, verbunden mit ernster Furcht Gottes, beschrieben wird. Alle Religion, die diesem Ideal nicht entspricht, muss als Degeneration betrachtet werden. Zeugnisse Platos und Plutarchs über die Religion und ihren hohen Wert für unsre wahre Menschlichkeit muten an dieser Stelle an wie aus einem andern Zusammenhang zersprengte Steine und zeigen, dass auch Calvin den Wert frommer Aussprüche der Philosophen für den Wahrheitserweis zu schätzen wusste [4]).

Die zweite Gottesoffenbarung findet er in der Natur und im Lauf der Geschichte [5]). Gerade weil Gott seinem Wesen nach unbegreiflich und dem menschlichen Verstand unzugänglich ist, hat er bestimmte Kennzeichen seiner Majestät, die auch unsrer geringen Fassungskraft einleuchten, seinen Werken aufgedrückt, und zwar so deutliche und hervorragende Kennzeichen, dass es selbst für die Blinden keine Entschuldigung mehr gibt. Calvin unterscheidet sorgfältig zwischen dem uns verborgenen Wesen Gottes und den uns offenbaren Wirkungen innerhalb der Erscheinungswelt. Die letzteren will er sowohl im gesetzmässigen Naturverlauf als in den besonderen Schickungen des Weltlaufs erkennen. «Es gibt kein noch so kleines Teilchen der Welt, in dem nicht wenigstens Spuren seiner Herrlichkeit hervorleuchten»; die

[4]) I, c. III 3.
[5]) I, c. V.

ganze ungeheure und herrliche Weltmaschine aber müsste, wenn wir sie mit einem Blick überschauen könnten, uns durch die gewaltige Kraft ihres Glanzes geradezu überwältigen. In der Ordnung der Welt schauen wir gleichsam den unsichtbaren Gott, wie schon die Bibel, besonders Paulus im Römerbrief, es verkündet. Calvin hebt unter diesen offenbaren Zügen Gottes speziell seine Weisheit, Macht, Ewigkeit und Güte hervor. Für die Weisheit Gottes in der Natur verweist er auf die Wissenschaften der Astrologie, der Medizin und die ganze Naturwissenschaft, wobei er speziell Galens Wissenschaft vom menschlichen Körper hervorhebt. Ihm kommt es aber darauf an, auch dem Ungelehrten diese Erkenntnis der Weisheit Gottes nahezubringen: dafür verweist er auf zwei besonders handgreifliche staunenswerte Naturerscheinungen: den gesetzmässigen Lauf der Gestirne und den zweckvollen Bau des menschlichen Körpers. Beide erwecken unsern Geist zur Bewunderung der Vorsehung und Herrlichkeit Gottes. Gottes Macht drängt sich jedem beim Gedanken an die göttliche Lenkung des Himmels und der Erde auf und ganz besonders bei der Beobachtung der Vorgänge am Himmel und im Meer, wo die raschesten und ungeheuerlichsten Veränderungen auf einen Wink Gottes erfolgen. Die Macht führt durch einen Denkschluss auf die Ewigkeit Gottes: der Ursprung aller Dinge muss sein: Dasein aus sich selbst besitzen und darum ewig sein. Der Grund aller Weltschöpfung und Welterhaltung aber kann nur in Gottes Güte gefunden werden; es gibt kein Geschöpf, dem nicht Gott etwas von seiner Güte mitteilt. Von der göttlichen Weisheit und Macht im Vordergrund des Naturgeschehens dringt Calvin derart rückwärts zu den tiefer liegenden Eigenschaften der Ewigkeit und Güte.

Aber auch im Ausserordentlichen des Naturverlaufs offenbaren sich göttliche Kräfte. Calvin denkt dabei keineswegs sogleich an Naturwunder, sondern an die Lenkung des Menschenlebens, worin Gottes Vorsehung zwar allen auf unzählige Weisen seine Güte bekundet, speziell aber durch offenkundige und tägliche Zeichen den Frommen seine Gerechtigkeit und den Gottlosen sein Gericht zu erkennen gibt. Calvins Optimismus verrät sich darin, dass er im allgemeinen «die beständige Regel der göttlichen Gerechtigkeit» in der

Verteilung der menschlichen Geschicke wahrzunehmen glaubt, sowohl im Segen der Frommen wie in der Züchtigung der Gottlosen, und erst an zweiter Stelle sich mit den scheinbaren Ausnahmen dieser Gerechtigkeit, dem zeitweiligen straflosen Gedeihen der Bösen und dem scheinbar unverdienten Leiden der Frommen, befasst. In solchen Ausnahmefällen hilft er sich mit der Erwägung, dass Gott oft mit der Bestrafung *eines* Fehltritts alle Sünden dieses Menschen ahndet, und dass scheinbare Straflosigkeit nur als Aufschub auf das jenseitige Gericht zu verstehen ist. Auf das Problem des unverdienten Leidens der Frommen aber geht er nicht weiter ein; vielmehr hebt er hervor, wie Gottes Barmherzigkeit sich in der Ueberschüttung der armen Sünder mit Wohltaten offenbart, damit sie durch diese unermüdliche Güte Gottes sich vom Bösen befreien lassen und dem Ruf der mehr als väterlichen Nachsicht Gottes Folge leisten. Aber auch Gottes Macht und Weisheit offenbaren sich im Lauf der menschlichen Schicksale, jene besonders in den plötzlichen Katastrophen, die über die Gottlosen und Selbstsicheren hereinbrechen, und in der wunderbaren Erhebung der Armen und Wehrlosen über ihre Bedrücker, diese endlich in der jeweils bestmöglichen Anordnung und Verteilung aller Lose, womit sie alle menschliche Weisheit weit überragt. Für Calvins Frömmigkeit sind diese Ausführungen sehr lehrreich. Man tritt bei ihm nicht erst mit Jesus, ja nicht einmal erst mit der Bibel in die Welt Gottes ein; man steht — ähnlich wie bei Zwingli — von Haus aus in ihr, und Gottes Weisheit, Macht, Gerechtigkeit und Güte reden durch Natur und Geschichte eine beredte Sprache. Calvin wie Zwingli fehlte die Scheu Luthers vor dem ausser Christus uns verborgenen oder nur schreckhaften Gott, obschon ja auch Luther sich zu Zeiten in der natürlichen Welt Gottes kindlich zu Hause fühlte.

Mit einer merkwürdigen polemischen Wendung verwahrt sich Calvin gegen eine Gotteserkenntnis auf dem Weg einer müssigen Spekulation, sozusagen mit blosser Einbildungskraft und kecker Neugierde, die sich getraut, Gottes Wesen zu ergründen. Er stellt ihr seine empirische, aus der Betrachtung der Werke und Kräfte Gottes und aus dem gleich-

sam sinnlichen Erleben geschöpfte Gotteserkenntnis gegenüber, die vor dem innern Wesen Gottes anbetend stille steht. Wessen Spekulation er dabei als Gegensatz im Auge hat, sagt er nicht; undenkbar ist es aber nicht, dass er gerade an Zwingli dachte, dessen Schrift von der Vorsehung ihn unsympathisch berührt hat [6]). An diesem Punkt nähert sich sein Denken wieder dem Luthers: das Geheimnis in Gott will er in seiner Unerforschlichkeit belassen. Calvin ist nicht wie Zwingli Rationalist.

Mit der natürlichen Gotteserkenntnis verbindet er aufs engste die Hoffnung auf das ewige Leben. Er meint, sowohl das, was wir von Gott erkennen, als das, was ihn uns verhüllt, dränge unser Denken zum Jenseitsglauben: jenes, weil die Gnade wie die Strenge Gottes doch nur in Ansätzen und unvollständig uns entgegenleuchten und somit auf eine vollere Offenbarung in einem andern Leben hinweisen, dieses, weil der Anstoss, den uns das Leiden der Frommen und das Glück der Gottlosen gibt, uns zur Hoffnung auf einen gerechten Ausgleich im Jenseits hindrängt. Von da kehrt Calvin zum Hauptgedanken zurück und stellt abschliessend fest, dass sowohl in den einzelnen Werken Gottes als in ihrer Gesamtheit die Kräfte Gottes, gleichsam auf eine Tafel gemalt, vor uns liegen, um das ganze Menschengeschlecht zu seiner Erkenntnis und von da zu seinem seligen Besitz einzuladen.

Calvin schildert nun, wie auch diese Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte infolge der Schwäche und Blindheit des Menschengeistes gänzlich versagen musste [7]). Die Betrachtung des geordneten Weltlaufs blieb an den Geschöpfen haften und drang nicht zum unsichtbaren Schöpfer hindurch. In den ausserordentlichen Lebensschicksalen erkannten die Menschen nicht das Walten der göttlichen Vorsehung, sondern blieben bei einem blinden Zufall stehen. Wo aber die Gotteserkenntnis sich ihnen aufdrängte, da verdarben sie die Wahrheit durch törichte Erdichtungen ihrer Phantasie. Calvin schreibt übrigens von dieser Verderbnis der natürlichen Gotteserkenntnis als von einer Gegenwartstatsache, an der er selbst und alle Menschen seiner Zeit teilhaben;

[6]) Calvin an Bullinger Jan. 1552.
[7]) I, c. V 11 ff.

er gibt nicht ein historisches Referat, sondern ein Bild der zu allen Zeiten gleichen Verderbnis des Menschenherzens. Um aber dessen Grösse in das hellste Licht zu stellen, erinnert er daran, dass selbst die vorzüglichsten und scharfsinnigsten Geister von ihr nicht frei waren, ja dass das ganze Volk der Philosophen seinen Beitrag zu der Geschichte der menschlichen Narrheit geliefert hat. Habe doch sogar Plato, der sorgfältigste und nüchternste von allen Philosophen, nach einem körperlichen Gott gesucht — ein Satz, den Calvin allerdings in späteren Ausgaben streichen musste, nachdem Melanchthon in den Loci von 1543 mit der prächtigen Definition Platos von Gottes geistigem Wesen aufgerückt war. Trotz dieser historischen Erwähnung denkt er viel weniger an das Heidentum des Altertums als an das seiner Zeit, das ihm in der ganzen Welt des katholischen Aberglaubens wie in den atheistischen und skeptischen Tendenzen mancher Zeitgenossen entgegentrat.

So ergibt sich für Calvin, dass uns umsonst im Weltgebäude so viele Fackeln angezündet sind, um die Herrlichkeit des Schöpfers zu beleuchten: sie scheinen uns von allen Seiten an und können uns doch nicht auf den rechten Weg führen. Der Hebräerbrief (11, 3) und Paulus im Römerbrief (1, 18 ff.) bestätigen es, dass die Offenbarung Gottes in der Natur ihren Zweck nur da erreicht, wo sie mit Glauben aufgenommen wird, d. h. wo die Herzen durch eine innere Offenbarung Gottes im Glauben erleuchtet werden, dass sie dagegen für sich allein erfolglos bleibt. Das liegt zunächst einfach an der Schuld des Menschen, der sich durchaus nicht hinter seine Schwäche und Unwissenheit verschanzen kann; ist es doch gerade der Zweck der göttlichen Offenbarung, solche Entschuldigungen zu zerstören. Allein bei allem Ernst unserer Schuld liegt es doch auch an Gott selber, dass wir durch «diese nackte und einfache Bezeugung Gottes» in der Schöpfung nicht ausreichend, nicht so, dass ein Erfolg herauskommen musste, unterrichtet werden. Diese allgemeine, aber unzureichende Naturoffenbarung bildet eben nur die Folie für die durchschlagende, ihr Ziel erreichende, aber nur einer beschränkten Auswahl der Menschheit mitgeteilte Spezialoffenbarung Gottes in seinem Wort.

Damit erst erreicht Calvin die dritte, vollgenügende Stufe der Gottesoffenbarung [8]). Einem Teil der Menschen beschloss Gott, sich zu ihrem Heil durch ein kräftigeres Mittel zu offenbaren, durch persönliche Selbstmitteilung in seinem Wort. Er braucht nicht nur allerlei Lehrer, die von ihm zeugen: er verkündet nicht bloss im allgemeinen, dass ein Gott zu verehren sei, sondern er selbst spricht, dass er dieser Gott sei, und teilt sich den Menschen mit. An dem Wie? dieser speziellen Gottesoffenbarung ist Calvin nicht viel gelegen: es gilt ihm einerlei, ob sie den Gottesmännern durch Orakel oder Visionen eingeflösst oder, nachdem sie den ersten auf solche Weise offenbart worden war, den spätern durch ihren Dienst von Hand zu Hand überliefert wurde. In der Regel denkt er sich die Gottesoffenbarung im Wort zuerst als eine direkte und persönliche, die dann hernach mehr indirekt als heilige Tradition von Geschlecht zu Geschlecht vermittelt wurde. Es lag aber im Interesse der Reinerhaltung dieser Offenbarung, dass das mündliche Gotteswort dem geschriebenen Gotteswort Platz machte: die Schriftoffenbarung war geradezu notwendig, wenn die göttliche Wahrheit von Vergesslichkeitsfehlern, Irrtümern und frecher Entstellung rein bewahrt werden sollte. Im ganzen Verlauf dieser speziellen Offenbarungsgeschichte erblickt Calvin das Walten einer besondern Vorsehung. Allein er denkt nicht von ferne daran, etwa einen Gegensatz der natürlichen und der biblischen Offenbarung aufzustellen, vielmehr beleuchtet uns das Wort Gottes seine Offenbarung in der Natur; nicht umsonst leitet Psalm 19 von den Himmeln, die Gottes Ehre verkünden, so rasch zu Gottes Wort in seinem Gesetz über. «Der Glanz des göttlichen Antlitzes bleibt für uns ein unentwirrbares Labyrinth, wenn wir uns nicht durch die Richtlinien des Wortes zu ihm leiten lassen.»

Allein die Gleichsetzung des Wortes Gottes mit der Bibel bringt sogleich eine ernste Schwierigkeit mit sich [9]). Die Sache wäre einfach, wenn Gott persönlich zu uns reden würde. Aber «mit welchem Recht sollen Schriften alter Zeiten bei den Gläubigen eine solche Autorität haben, dass

[8]) I, c. VI.
[9]) I, c. VII.

sie wie lebendige Worte Gottes aufgenommen werden»! Schon der Katholizismus hat die Frage aufgeworfen: «wer verbürgt uns, dass diese Schriften von Gott stammen?, wer macht uns gewiss, dass sie rein und unversehrt bis in unsere Zeit gekommen sind? Wer will uns deutlich machen, dass man das eine Buch mit gebührender Ehrfurcht annehmen, ein anderes aus dem Kanon streichen soll, wenn nicht die Kirche über das alles eine feste Regel aufgestellt hätte?» «Es hängt also ganz an der Entscheidung der Kirche, welche Autorität die Bibel zu beanspruchen hat, und welche Bücher zu ihr zu zählen sind.» In der Tat hat der Katholizismus dem Schriftprinzip eben deshalb das Traditions- oder Kirchenprinzip übergeordnet, nicht, wie Calvin es unbillig darstellt, um Gottes Wahrheit von der Menschen Urteil abhängig zu machen, sondern um die Gewissheit des Gottesgeistes in der Vergangenheit auf den Gottesgeist in der Gegenwart, nämlich in der Kirche, zu gründen. Allein es ist der schwache Punkt des katholischen Gedankengangs, dass der Bibelglaube hier bloss mit äusserer fremder Autorität gestützt wird und es zu keiner persönlichen, auf innerer Erfahrung ruhenden Gewissheit der göttlichen Wahrheit kommt. Der Katholik hält die Bibel für Gottes Wort, weil Priester und Gelehrte ihm versichern, dass Gott in ihr geredet habe; er glaubt nicht aus persönlicher Ueberzeugung.

Calvin meinte, mit einem einzigen Bibelwort das katholische Kirchenprinzip umwerfen zu können. Nach Eph. 2, 20 ruht die Kirche auf dem Grunde der Propheten und Apostel — in Calvins Sprache: auf der prophetischen und apostolischen Lehre, auf den Schriften der Propheten und der Predigt der Apostel. Folglich, schliesst er, ist die Wahrheit des apostolischen Wortes älter als die Kirche, unabhängig von der Kirche, ja sogar ihre Voraussetzung. Die Kirche hat somit den biblischen Schriften ihre Autorität nicht mitgeteilt, sondern sie ist überhaupt nur Kirche, sofern sie die Bibel als Gottes Wahrheit anerkennt. Ein Beweis, zu dem heute der Historiker doch wohl den Kopf schütteln wird! Es liegt ihm mindestens eine seltsame Verwechslung der Autorität der lebendigen Apostel mit der Autorität und angeblichen Apostolizität des spätern neutestamentlichen

Schrifttums zugrunde. Dann aber begründet Calvin sachlich den Offenbarungscharakter der Bibel mit zwei gegeneinander selbständigen Erwägungen. Einmal damit, dass die Bibel von selbst einen unverkennbaren Eindruck ihrer Wahrheit mit sich bringt, gerade wie das Licht sich vom Dunkel das Weisse vom Schwarzen, das Süsse vom Sauern von selbst unterscheidet. Allein dieser Grund genügt für Calvin nicht ganz; er möchte die Autorität der Bibel von einer allen menschlichen Erwägungen überlegenen letzten und höchsten Instanz ableiten, vom inneren Zeugnis des heiligen Geistes. «Wenn uns auch schon der majestätische Eindruck der Bibel zu einer gewissen Ehrfurcht zwingt, so kommen wir doch zu voller Ueberzeugung erst, wenn der heilige Geist in unserem Herzen ihre Wahrheit besiegelt». So glauben wir aus Erleuchtung des heiligen Geistes, nicht aus unserem eigenen Urteil oder auf das Urteil anderer hin, «dass die Bibel aus Gottes Mund selbst zu uns gekommen ist». Darin stimmt Calvin mit Luthers und Zwinglis Begründung des Bibelglaubens überein: ja er erinnert ganz speziell an die zwei Seiten in Zwinglis Gedanken, dass die Bibel ihr Licht selbst mit sich bringe, und dass der Geist in unserem Herzen ihre Wahrheit uns aufschliesse. Er unterscheidet sich höchstens insofern von seinen Vorgängern, als Luther und Zwingli das Zeugnis des Geistes in unsern Herzen noch nicht für die Begründung der Schriftautorität — die ihnen gar nicht in Frage stand — heranzogen, sondern für die Begründung des rechten frommen Verständnisses der Bibel, während Calvin sich zum erstenmal scharf die Frage stellt: worauf gründe ich überhaupt die Autorität der Bibel? und darauf die Antwort gibt: der Geist Gottes in meinem Herzen bezeugt mir ihre Göttlichkeit. Dabei ist er sich genau bewusst, es mit einer sehr zarten und wissenschaftlich schwer fassbaren Instanz zu tun zu haben, hinter der sich nur allzuleicht die Ignoranz und der Aberglaube verschanzen können. Der heilige Geist im Herzen, das heisst so viel als das Irrationale, das Dunkle, das Geheimnisvolle, ein bequemes Asylum ignorantiae, das bei heller Untersuchung seinen Nimbus rasch einbüssen müsste! So will es Calvin nicht verstanden haben, wenn er zur näheren Erklärung schreibt, dass «wir,

wenn wir die Kraft Gottes in uns weben und walten fühlen, mit Wissen und Willen, jedoch lebendiger und kräftiger als mit menschlichem Willen und Verstand, durch diese Stimme zum Gehorsam gezogen und entzündet werden». Für diese Gewissheit, die keiner Gründe bedarf und bei der unser Verstand sich sicherer und andauernder beruhigt als mit irgendwelchen Vernunftgründen, beruft er sich auf die Erfahrung jedes Gläubigen und betont dabei, dass keine Erklärung in Worten an diese Erfahrung ganz heranreiche. Wir stehen im Mittelpunkt des reformatorischen Glaubens. Die katholische Kirche hatte sich bei ihrer Verehrung der Bibel damit begnügt, dass das Urteil der Kirche zu allen Zeiten sich für die besondere Göttlichkeit dieser Schriften ausgesprochen habe; sie hatte aber dabei die Bibel selbst im Hintergrund belassen und sich gehütet, sie den Laien ohne Vorsicht in die Hand zu geben. Indem die Reformation die Bibel in den Vordergrund ihres Glaubens und Lebens rückte und zum Volksbuch für alle Stände erhob, riss sie dieselbe zugleich von allen fremden menschlichen Autoritäten los und gründete ihre göttliche Gültigkeit keck und zuversichtlich auf die fromme Erfahrung jedes ernsten Christen. Wenn wirklich Gott in diesen Schriften geredet hat, dann muss er noch heute zu jedem ernsten und nach Wahrheit und Seligkeit hungrigen Menschen mit gleicher Kraft und Klarheit reden, selbstverständlich zu den tiefsten Kräften seines Gemüts, zu seinem Herzen und Gewissen, aber mit einer Evidenz, die auch den Verstand hinreisst und bezwingt. Etwas Grösseres ist nie von der Bibel gesagt und geglaubt worden; es fragt sich sogar, ob dies kühne Urteil nicht die Realität überspringt, ob wenigstens das, was vom Kern, vom Evangelium in der Bibel, gilt, so ohne weiteres auf das ganze Bibelbuch übertragen werden darf. Auf alle Fälle aber gewinnt der protestantische Bibelglaube durch dieses Zeugnis des Geistes in den Herzen der Gläubigen seine selbstgewisse Festigkeit und Getrostheit, seine innere Autonomie. Der Standpunkt der blossen äussern Autorität ist ein für allemal überwunden; das Menschenherz anerkennt den lebendigen Gott, der durch Gesetz und Evangelium zu ihm redet, und gehorcht niemand als ihm allein. In diesem Zeichen allein

kann der echte Bibelglaube siegen; in ihm ist er aber auch unüberwindbar, er ruht auf Erfahrungen des frommen Gemüts, vor denen die strengste Wissenschaft Respekt haben muss. Calvin ist darin der echte grosse Reformator, wie er diesen entscheidenen Punkt in das hellste Licht gesetzt hat.

Erst nach Feststellung dieser göttlichen Erfahrungsgrundlage des Bibelglaubens tritt er endlich an die Würdigung der sekundären Beweisgründe heran [10]). So unfähig diese sind, durch sich selbst der Frömmigkeit ein festes Fundament zu geben, so wertvoll sind sie als nachträgliche Stützen der innern Gewissheit. Calvin denkt in erster Linie an gewisse besondere Vorzüge der Bibel, die zu ihrem Offenbarungscharakter ausgezeichnet passen: die planvolle Ordnung der Veranstaltungen der göttlichen Weisheit innerhalb der biblischen Geschichte, der himmlische Charakter ihrer Lehre, die schöne Harmonie aller ihrer Teile, vor allem auch die Schlichtheit ihrer Sprache, die unter Verzicht auf alle rhetorische Kunst und auf alle Anmut des Ausdrucks «bei einer verächtlichen Niedrigkeit der Worte», mit «unkultivierter, oft beinahe roher Einfalt» die erhabensten Geheimnisse des Himmelreichs verkündet. Darin gerade bekundet sich ihre Wahrheit, «die auf fremde Stützen verzichtet und rein durch sich selbst einleuchten will». Und nun vergleicht Calvin die eigentümliche Kraft der Bibel mit der Wirkung der Schriften vornehmster Redner und Philosophen auf unser Gemüt. «Lies einen Demosthenes oder Cicero; lies einen Plato, Aristoteles oder irgendeinen aus ihrer Schar; auf wunderbare Weise werden sie dich fesseln, erfreuen, bewegen, hinreissen; wenn du aber von da an die Lektüre der Bibel trittst, so wird sie — du magst wollen oder nicht — dich so lebhaft fesseln, so sehr dein Herz durchdringen, so von deinem Innersten Besitz ergreifen, dass vor der Kraft dieses Eindrucks die Gewalt der Redner und Philosophen fast verschwindet. Daran erkennt man den göttlichen Hauch, der aus der Bibel weht.» An zweiter Stelle beruft sich aber auch Calvin auf die Uebereinstimmung der Kirche. Die Tatsache, dass so viele Jahrhunderte lang nicht etwa nur eine Stadt oder ein Volk, sondern der ganze weite Erdkreis mit all den so ver-

[10]) I, c. VIII 1, 12 f.

schiedenen Völkerschaften im Glauben an die Göttlichkeit der Bibel übereinstimmte, zusammen mit der andern Tatsache, dass kein Buch so allseitig und so gewaltig vom Teufel und den gottlosen Menschen angegriffen wurde, wie die Bibel, und sie trotz allem Widerstreit durch ihre eigene Kraft immer wieder das Feld behielt, beweist jedem frommen Menschen, dass Gott ihr diese Autorität gegeben haben muss. Ganz speziell erinnert Calvin an das gewichtige Zeugnis so vieler heiliger Märtyrer für die Göttlichkeit des Bibelworts, zumal es nicht fanatische Irrgeister, sondern «Menschen mit festem und beständigem, aber nüchternem Eifer für Gott» gewesen sind. Man beachte diese letzte Charakteristik! Der feste, beständige, aber nüchterne Eiferer für Gott, das ist Calvin. Zuletzt gedenkt er noch zahlreicher und starker anderer Gründe, mit denen man hauptsächlich den Verächtern der Bibel begegnen muss, die aber in sich selbst nicht Kraft genug haben, einen festen Glauben an sie zu begründen, wenn nicht Gottes unmittelbares Zeugnis im Herzen ihre Autorität allem Streit entreisst. Ihm kommt es hier nur darauf an, den Bibelglauben durch das Zeugnis des heiligen Geistes im Herzen zu felsenfester Gewissheit zu erheben und alle bloss menschlichen Zeugnisse als blosse sekundäre Hilfsmittel unserer Schwachheit an zweite Stelle hinter jenen Hauptgrund zu placieren. Der lebendige evangelische Bibelglaube, wie Calvin ihn hier so klar darstellt, ruht auf dem sichern Argument unmittelbarer religiöser Erfahrung.

Nun traten aber aus den Reihen der radikalen Evangelischen selbst Gegner der Schriftautorität hervor, die «dem toten und tötenden Buchstaben» den allein lebendigmachenden Geist entgegenstellten und unter Verwerfung jeder geschriebenen Autorität sich zur reinen Unmittelbarkeit der Offenbarung, zum frommen Subjektivismus bekannten [11]). Es waren die Männer von der Art eines Hans Denk, Sebastian Frank, vielleicht auch die französischen Spirituellen. «Schwindelgeister» nennt sie Calvin und stellt an sie die Frage, was für ein Geist das sei, der sie zu einer solchen Geringschätzung der Schrift verleite. Soll es Christi Geist sein, so

[11]) I, c. IX; es war die Parole der Spirituellen in Frankreich, vgl. Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment spirituels Op. VII, c. IX.

haben jedenfalls die Apostel, die ersten Träger dieses Geistes, keine Verachtung des Gotteswortes aus ihm gelernt, und wenn Christus den Seinen den Geist verhiess, der sie in alle Wahrheit leiten werde, nannte er als ein Kennzeichen dieses Geistes, dass er ihnen das bezeuge, was er selbst ihnen durch das Wort mitgeteilt hatte. «Nicht das ist der Beruf des verheissenen Geistes, neue und unerhörte Offenbarungen zu erfinden oder eine neue Lehrweise einzuführen, durch die wir von der überkommenen evangelischen Lehre abgelenkt werden, sondern eben die durch das Evangelium uns empfohlene Lehre unserem Verständnis zu besiegeln.» Wer daher den Geist Gottes recht brauchen und geniessen will, der lese und höre mit Fleiss das Schriftwort. Ohne die Kontrolle der Schrift haben wir kein sicheres Kriterium für den Unterschied des Gottesgeistes vom Satansgeist oder auch nur des Menschengeistes vom Geist Gottes. Wider den Einwand, es sei unwürdig, den Geist Gottes, dem alles unterworfen werden muss, der Bibel zu unterwerfen, verweist Calvin mit Nachdruck auf die Gleichheit und Harmonie des Gottesgeistes im geschriebenen Bibelwort und im Zeugnis des Menschenherzens. Wir Evangelischen beugen den Geist nicht unter das Bibelwort, sondern wir prüfen nur den Geist in uns an dem Geist, der aus der Bibel redet: «wie er dort sich einmal kundgegeben hat, so muss er immer bleiben». Das Pauluswort vom tötenden Buchstaben (2. Kor. 3, 6) gilt vom Gesetz ohne Christus und im Gegensatz zu Christi Gnade. Derselbe Buchstabe aber wird, wenn er uns Christus bringt und durch den Geist sich kräftig an den Herzen erweist, zum Lebenswort. Wort und Geist Gottes gehören unlöslich zusammen und fordern sich gegenseitig. «Die Bindung an das Wort wird erst da fest in unsern Herzen, wo der Geist aufleuchtet und uns Gottes Antlitz darin schauen lässt; umgekehrt ergreifen wir nur da den Geist ohne die Gefahr einer Täuschung, wo wir ihn in seinem Bild im Wort erkennen.» «Gott hat den Menschen nicht ein Wort mitgeteilt, das der Geist bei seinem Kommen plötzlich beiseite setzen sollte, sondern eben den Geist, durch dessen Kraft er sein Wort mitgeteilt hatte, den schickt er uns, um sein Werk durch kräftige Bestätigung seines Wortes zu vollenden.» Eine scharfe Trennung Calvins

von den Enthusiasten ist das Ergebnis dieser Ausführung, nur ein Jahr, nachdem Luther in den schmalkaldischen Artikeln allen Enthusiasmus verflucht hatte. «Wort und Geist» ist die Parole aller Reformatoren. Der Geist gibt dem Wort die innere Gewissheit eines persönlichen Gotteserlebnisses, und das Wort schützt den Geist vor dem Zerfliessen in vagen Subjektivismus und Schwärmerei. Es war eine überlegene Position.

Zu allerletzt geht Calvin auf die Frage nach dem Verhältnis der Offenbarung Gottes in seinen Werken zu seiner Offenbarung im Worte ein [12]). Er konstatiert mit tiefer Befriedigung die volle Harmonie der beiden Offenbarungen Gottes. Unter der Ueberschrift: «Was man vor allem in der Bibel von Gott suchen muss», stellt er als die Hauptsache in der biblischen Gottesoffenbarung die Bezeugung einer wunderbaren Güte Gottes gegen die Frommen und eines heiligen Ernstes gegen die Sünder heraus, eben das Bild von Gott, das ihm auch der Weltlauf gezeigt hatte. Auch die besonders deutlichen Beschreibungen des göttlichen Wesens in der Bibel wie 2. Mos. 34, 6 f. und verschiedene Psalmen- und Prophetenstellen lassen uns genau dieselben göttlichen Eigenschaften wie die Natur und das Menschenleben erkennen: die Gnade, Güte, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Gericht, Wahrheit und Macht. Nichts in diesen Bibelworten entfernt sich von dem, was wir in der Welt der Schöpfung schauen können. Ist doch auch der Zweck der Gottesoffenbarung in der Bibel kein anderer als der Zweck der Gottesoffenbarung in der Schöpfung: zu Gottesfurcht und zum Vertrauen laden uns beide ein. Darüber hinaus weiss freilich auch Calvin von einer intimeren Erkenntnis Gottes im Antlitz Christi mit den Augen des Glaubens; er deutet es an in seinem Schlusssatz, will aber davon erst später bei der Auslegung des Apostolikums handeln. Gemeint ist die Erkenntnis Gottes als Erlöser, wie er in Jesus Christus für uns Mensch wird, die Versöhnung stiftet und den Geist der Kindschaft und die Vergebung der Sünden uns schenkt. In Calvins eigenem Bewusstsein ragt diese christliche Gottesoffenbarung über die natürliche und allgemein biblische weit hinaus. Um so

[12]) l. 1, c. X.

bemerkenswerter erscheint es, dass doch schon diese allgemeine oder vorchristliche Offenbarung Gottes die Barmherzigkeit, ja die Vatergüte Gottes nicht weniger als die Gerechtigkeit und die Macht umfasst und dementsprechend ja auch im Menschen selbst die Furcht immer zugleich mit dem Vertrauen zu Gott hervorlockt. Es ist ein ausserordentlich reicher und in seiner Art vollständiger Gottesglaube ohne Christus und vor Christus. Man lernt hier Calvin, den schroffen Dualisten, von einer universalen, ja harmonischen Seite kennen. Gott jedem Menschengeist eingeprägt, Gott zu allen Menschen durch den Naturlauf und die Lebensführungen redend, Gott im Bibelwort den Seinen sich mitteilend und in ihren Herzen sein Wort besiegelnd, und bei all dem immer der gleiche Gott, der Schöpfer und Erhalter, die weise Vorsehung, der strenge Richter, der gütige Vater, und Gottes Herrlichkeit strahlend aus jedem Teilchen der Welt! Das ist eine bewundernswert breite, starke und sichere Basis für den christlichen Gottesglauben.

Als Calvin 1550 seine Institutio neu in die Welt schickte, verstärkte er seine Begründung der Bibelautorität. Wie Luther und Zwingli musste auch er sich mit jenem berühmten Wort Augustins gegen die Manichäer auseinandersetzen: «ich würde dem Evangelium nicht Glauben geschenkt haben, wenn mir nicht die Autorität der katholischen Kirche Eindruck gemacht hätte», wonach der Glaube an die Bibel also doch auf dem Glauben an die katholische Kirche zu ruhen scheint. Calvin weiss jedoch aus seiner überlegenen Kenntnis Augustins schlagend zu zeigen, dass der katholische Kirchenvater nach Aussagen derselben Schrift viel bessere und tiefere Gründe seines Glaubens ans Evangelium kennt: die innere Erleuchtung durch den Geist Gottes, die erst Gewissheit hervorbringt, und dass der Kirche nach Augustin bloss eine vorbereitende Rolle bei der Entstehung des Glaubens zukommt [13]).

Im übrigen färbte die stete Beschäftigung mit den alten Kirchenvätern auf Calvin verhängnisvoll ab; er liess sich durch sie verführen, in der gleichen Ausgabe von 1550 ihre ganze Apologetik mit den so überaus schwachen historischen

[13]) I. I, c. VII 3.

Beweisgründen zu übernehmen, freilich durchaus an zweiter Stelle, als Ergänzung der sekundären Gründe für den göttlichen Ursprung der Schrift [14]). Da rückt er denn mit der zeitlichen Priorität des Moses vor aller griechischen und ägyptischen Weisheit auf, ferner mit den Wundern der mosaischen Geschichte, mit der Erfüllung der Weissagungen, die derselbe Moses registriert (1. Mos. 49, 10), dazu der Erfüllung so vieler prophetischer Orakel in der Geschichte Christi. Die Schwäche aller dieser jüdischen und altchristlichen «Beweise» zeigt sich am besten darin, dass sie meistens selbst wieder Anlass zu Zweifeln geben, die dann mit neuen «Beweisen» überwunden werden müssen. Wer ausser Moses sagt uns denn, dass seine Wunder auf Wahrheit beruhen? Wer beweist uns, dass Moses wirklich der Autor der ihm zugeschriebenen Schriften ist? Wer garantiert uns, dass nicht die echten altjüdischen Schriften in der Verfolgung des Antiochus Epiphanes untergingen und durch Fälschungen ersetzt wurden? Wenn auch Calvin auf jede Frage Bescheid weiss, er kann sich gelegentlich nur mit Grobheit helfen. In der Schlussausgabe von 1559 sucht er darum nach Verstärkungen; er beruft sich z. B. darauf, dass Moses selber uns von der Schande seines Stammvaters Levi erzähle, ein sicheres Zeichen, dass ihm zu glauben sei; er sucht die Annahme, Moses habe mit magischen Künsten seine Wunder getan, zu widerlegen [15]). Das beste ist, dass er womöglich noch energischer als zuvor davor warnt, mit diesen apologetischen Künsten einen Menschen zum Glauben bringen zu wollen. Die mancherlei Einwände gegen die Göttlichkeit der Bibel aus dem Feld zu schlagen, traut er sich zu, aber etwas ganz anderes heisst es, einen Menschen zur Gewissheit seines Glaubens an die Bibel zu bringen. Das vermag allein der heilige Geist in unsern Herzen. Zur Ehre Calvins sei es festgestellt, dass er im Unterschied von der späteren Orthodoxie genau gewusst hat, worauf sein Glaube sich gründet, worauf nicht.

Die Schlussausgabe der Institutio hat ausserdem ein besonderes Interesse für unsre Kenntnis des allgemeinen

[14]) l. 1, c. VIII 3—5, 7—10.
[15]) l. 1, c. VIII 4, 6.

Geisteslebens dieser Zeit. Aehnlich wie Zwingli in der Schrift «Von der Vorsehung» ist es Calvin jetzt ein Bedürfnis, sich mit atheistischen und naturalistischen Strömungen der Gegenwart auseinanderzusetzen und ihnen gegenüber an der Allgemeinheit der natürlichen Gottesoffenbarung festzuhalten [16]). Dem Wort des Psalmisten von den Toren, die in ihrem Herzen sprechen: «es ist kein Gott», gibt er die Deutung, solche Leute leugnen nicht wirklich das Dasein eines Gottes; sie sprechen ihm bloss die Vorsehung und die Macht zu richten ab; sie glauben nur an einen Deus otiosus. Er kann es nicht ertragen, dass die Bibel einen wirklichen Atheismus zugibt. Sein Ingrimm aber kehrt sich gegen die «vielen seltsamen Geister der Gegenwart», die gerade alle göttlichen Spuren im menschlichen Organismus und sonst in der Welt wider den Gottesglauben geltend machen, indem sie Gott durch die «Natur» ersetzen. Gestützt auf Aristoteles und seine Lehre vom sinnvollen Zusammenhang der seelischen Kräfte mit den leiblichen Organen leugnen sie die Unsterblichkeit und unterdrücken den Namen Gottes zugunsten ihrer «Natur». Calvin geht so vor, dass er zuerst die Unsterblichkeit der Seele plausibel zu machen sucht durch den Hinweis auf ihre erstaunliche Regsamkeit und Erfindungskraft und insbesondere auf ihre Tätigkeit während des Schlafes, lauter Zeichen Gottes im Menschen. Ist aber die Göttlichkeit des Menschen erwiesen, so wird sich die des Schöpfers erst recht nicht bestreiten lassen. Die Idee einer Weltseele, wie sie Virgil gelegentlich vorträgt, erscheint ihm dagegen ganz absurd: das hiesse: die Welt zu ihrem eigenen Schöpfer erheben. Wie im Blick auf berühmte Stellen Zwinglis gibt Calvin zwar zu, dass man mit der Gleichsetzung der «Natur» mit Gott auch einen frommen Sinn verbinden könne; aber richtiger wäre doch zu sagen: «die Natur ist die von Gott vorgeschriebene Ordnung». Es waltet in dieser Institutio überhaupt ein anderer Geist als in Zwinglis philosophischen Schriften; Calvin ist kein Freund der antiken Philosophie. Er hält den heidnischen Denkern ihre vielen Schulgegensätze, ihre feige Stellung zum heidnischen Polytheismus, die allgemeine Unsicherheit ihres Gottesgedankens vor und meint,

[16]) I. 1, c. IV 2, V 3–5.

da sehe jeder, wohin es die Menschen bringen, wenn sie bloss über menschliche Erkenntnisquellen verfügen. Eine tiefe Kluft trennt in seinen Augen das ganze Heidentum mit Einschluss der Philosophie vom Volk Israel, dem Gott sich durch sein Wort offenbart hat[17]). Wir atmen bei Calvin wieder die Luft des kirchlichen Dualismus, aus der Zwingli so kühn und frei hinausgestrebt hatte. Das alles wird irgendwie mit Calvins Bekehrung zusammenhängen, die für ihn eine entschiedene Absage an alle ausserbiblische Weisheit bedeutete, während Zwingli auch als Bibelchrist und Pauliner Humanist und Philosoph geblieben ist. Um so lehrreicher ist es, dass Calvin trotz seines Biblizismus dem Geplänkel mit den Philosophen doch nicht aus dem Wege gehen kann und seine Prolegomena mit philosophischen Argumenten unterstützen muss.

Aus diesem Kapitel «Von der Erkenntnis Gottes» ist dann in der Schlussedition das grosse erste Buch «Von der Erkenntnis Gottes des Schöpfers» geworden durch Zusammenordnung aller verwandten Partien aus den verschiedensten Teilen des früheren Werkes und zugleich durch schärfere Unterscheidung dieser vorbereitenden allgemeinen Gotteslehre von der spezifisch christlichen Gotteserkenntnis in Christus dem Erlöser. Von da aus wird es erst recht deutlich, dass Calvin die Leser seines Buches in diesem ersten Abschnitt noch nicht ins eigentliche Heiligtum einführen, sondern wie Paulus ihnen zeigen wollte, wie sie zu Gott hätten kommen sollen und können, wenn nicht die Sünde dazwischen getreten wäre, durch deren Versöhnung dann der Erlösergott sich selbst den Weg zu den Menschenherzen bereitet hat.

II. Die Erkenntnis des Menschen und der freie Wille (cap. II).

Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis hatte Calvin an der Spitze seiner Institutio als die Summe der theologischen Weisheit bezeichnet, beide aber in scharfen Gegensatz zueinander gesetzt, dort Erkenntnis aller Vollkommenheit und Herrlichkeit, hier Erkenntnis aller Schwäche und Jämmerlichkeit. Getreu diesem Gesetz des Kontrastes ist das neue Kapitel von der Erkenntnis des Menschen ausschliesslich auf

[17]) I. 1, c. V 12 f.

den pessimistischen Ton gestimmt: Calvin singt das Lied von der menschlichen Schuld und Ohnmacht, wie vor ihm Paulus, Augustin, Luther im Streit mit Erasmus, Melanchthon in den Loci, Zwingli im Kommentar.

Schon die ersten Zeilen eröffnen den Kampf der neuen Theologie gegen die Philosophie [1]). Die Philosophie denkt optimistisch vom Menschen, sie preist die Würde, den Adel, die Hoheit der menschlichen Natur, um dem Menschen zum Dienst der Tugend und zum Krieg gegen die Laster Mut zu machen und seinen ganzen Eifer auf das Gute und Rechte hinzulenken, und dieser Glaube an den Menschen und seine Kraft ist des Beifalls der Masse sicher und schmeichelt der Eigenliebe, zumal in dem rhetorischen Glanz, den ihm die Moralisten zu verleihen wissen. Im Gegensatz dazu fordert Gottes Wahrheit eine solche Selbsterkenntnis, die uns von allem Vertrauen auf eigene Kraft gänzlich abbringt, uns allen Anlass zum Selbstruhm nimmt und uns demütig macht. Woher dieser Unterschied? Die erste Betrachtung gründet sich auf «fleischliches Urteil» — in unserer Sprache ausgedrückt: auf einen relativen Massstab; die zweite Betrachtung dagegen hält sich «an den Massstab des göttlichen Urteils», an das Absolute. Schade nur, dass dieser tiefste und innerste Gegensatz von Calvin methodisch viel zu wenig herausgearbeitet wurde! In Wahrheit hat er selbst den paulinischen Grundsatz, dass alle tiefe Sündenerkenntnis aus dem Gesetz, d. h. aus der Erkenntnis der absoluten Forderung stammt, verschüttet, indem er die Lehre vom Gesetz erst an späterer Stelle vortrug und die Sündenerkenntnis mit dem Sündenfall Adams und mit der biblischen Autorität, statt mit der persönlichen Erfahrung, begründete, verführt durch das schlechte Beispiel Augustins und der Reformatoren.

Von einem angeborenen Adel der menschlichen Natur, der uns zum Streben nach Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit treibt, weiss auch Calvin: so oft er an den Ursprung und das Ziel der Menschheit denkt, stehen die Unsterblichkeit und das Reich Gottes vor seiner Seele. Allein gerade diese Erinnerung an Ursprung und Ziel des Menschen wirkt auf ihn tief beschämend und erinnert ihn bloss an den unermesslich

[1]) II, c. I 1 f.

weiten Abstand, in dem sich gegenwärtig die Menschheit von beidem befindet. Daraus ergibt sich für ihn die Disposition dieses Abschnittes: zuerst die Erkenntnis des menschlichen Ziels, dann die Erkenntnis unsrer Fähigkeiten oder auch unsrer Ohnmacht, anders ausgedrückt: zuerst die Frage nach der Pflicht, dann die Frage nach der Kraft. Calvin weiss es also genau, dass alle Gedanken über Schuld und Sünde am Ideal des Guten zu orientieren sind.

Statt der Zeichnung des Ideals gibt er uns jedoch eine sehr kurze und dürftige Skizze des Urstandes [2]). Ihr Zweck ist hauptsächlich der, zu verhüten, dass das Böse in der menschlichen Natur auf den Schöpfer selbst zurückgeführt wird. Calvin will gottlose Menschen kennen, die ihre Fehler damit entschuldigen, Gott habe sie so gemacht, und andere vorsichtiger Sprechende, die ihren verkehrten Willen auf die «Natur» zurückführen. Darum ist es wichtig, mit der Bibel festzustellen, dass Adam, unser Stammvater, nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen, d. h. von Haus aus der göttlichen Weisheit, Gerechtigkeit usw. teilhaftig war. In dieser sittlichen Vollkommenheit will Calvin das «göttliche Ebenbild» finden und nicht etwa bloss in der Herrschaft des Menschen über die Tiere; er beruft sich dafür auf Paulus, der natürlich den alttestamentlichen Ausdruck tief geistig verstand. Im Besitz dieses göttlichen Ebenbildes hätte der Mensch ewig in Gemeinschaft mit Gott gelebt, wenn er in der Unschuld, die er empfangen hatte, geblieben wäre. Leider aber verlor Adam durch seinen Sündenfall dies göttliche Ebenbild und übertrug diesen Verlust auf sein ganzes Geschlecht. Das ist alles, was Calvin hier vom Urstand und damit vom Ziel und der Pflicht des Menschen zu sagen hat.

Von der Erbsünde hatte er in der ersten Institutio bei Anlass der Taufe gehandelt und dort eine genaue Definition von ihr aufgestellt [3]). Dies ganze Stück versetzt er nun hieher mit einer neuen Einleitung und einer Reihe von Zusätzen [4]). In der Einleitung erinnert er an den Gegensatz des Pelagius und Augustinus: nach Pelagius gab der Stammvater seinen Nachkommen bloss ein böses Beispiel, dem sie kraft eigener

[2]) Ansatz von I, c. XV.
[3]) Vgl. oben S. 95 f..
[4]) II, c. I 5—11.

Willensentscheidung nachfolgten; nach Augustin dagegen hat uns Adam seine Sünde durch die Erzeugung vererbt und wir bringen sie mit der Geburt zur Welt. Für Augustin entscheidet nach Calvin namentlich der 51. Psalm, diese traditionelle Stütze der augustinischen Erbsündenlehre. Sein Bekenntnis, in Sünden empfangen und geboren zu sein, gilt natürlich nicht nur von David, sondern von allen Menschen: «wir alle also, die aus unreinem Samen stammen, werden geboren, infiziert mit sündlicher Ansteckung; ja bevor wir das Licht dieses Lebens erblicken, sind wir in Gottes Augen schon beschmutzt und befleckt.» Im Stammvater ist eben das ganze Menschengeschlecht in der Wurzel verdorben worden; aus einer faulen Wurzel können nur faule Schosse hervorgehen. Von dem Anfang des Verderbens in Adam aus «pflanzt es sich durch einen beständigen Abfluss von den Vorfahren auf die Nachkommen fort». Das psychologische Problem, ob wirklich die Seele des Sohnes aus der Seele des Vaters stammt oder nicht vielmehr von Gott neu hinzugeschaffen wird, bereitet Calvin kein Kopfzerbrechen. Was Adam von Gott verliehen war, war in ihm der ganzen Menschheit geschenkt und ist durch seinen Fall der ganzen Menschheit verloren gegangen. Noch leichter wird er mit dem Einwand fertig, wie denn von frommen Eltern das Verderben sich auf die Kinder vererben könne; die Kinder stammen «eben nicht aus ihrer geistlichen Wiedergeburt, sondern aus der fleischlichen Geburt». Das ist alles wenig originell, sondern einfach augustinisch.

Nun folgt die frühere Definition der Erbsünde: eine «erbliche Schlechtigkeit und Verdorbenheit unsrer Natur», die an sich schon, noch vor den Tatsünden, den Zorn Gottes verdient. Die neuen Zusätze zeigen überall den vorsichtigen Geist Calvins. Er wehrt sich gegen eine Auffassung der Erbsünde, die Adams Schuld so einseitig unterstreicht, dass zur Strafe für Adam, also um einer fremden Schuld willen, alle spätern Menschen verdammt werden. «Verbindlichmachung für ein fremdes Delikt», nennt er diese juristische, in seinen Augen ungenügende Theorie. Nein, nicht nur die Strafe, sondern die Sündenseuche selbst ist von Adam her auf uns gekommen und wohnt nun in uns und

fordert selbst die Strafe heraus, so dass die ursprünglich «fremde» Sünde «unsere eigene Sünde» geworden ist. Aber, so fügt Calvin am Schluss seiner früheren Erklärung hinzu, ist nicht Gott letztlich verantwortlich für unsere und Adams Sünde? Hätte nicht Gott Adams Sündenfall verhüten können? Die Antwort ist für ihn höchst charakteristisch. Er will solche freche Neugier aus frommen Gemütern verbannt wissen; überdies gehöre das Geheimnis der Praedestination an einen andern Ort. Man beachte wohl: Calvin leugnet nicht, dass etwas an dieser Frage berechtigt ist; allein ihm kommt hier alles darauf an, in diesem Zusammenhang den Menschen selbst für seine Schuld verantwortlich zu machen. «Von der Schuld unseres Fleisches, nicht von Gott, stammt unser Verderben.» «Unsern Verfall sollen wir einer Verderbnis der Natur auf das Konto setzen und ja nicht gegen Gott selbst, den Schöpfer der Natur, die Anklage erheben.» «Ueber niemand haben wir uns zu beklagen, als über uns selbst.» Deshalb ist auch das Wort «natürliche Verderbnis« stets mit Vorsicht zu gebrauchen. Die Erbsünde ist zugleich «natürlich» und «nicht natürlich». Sie fliesst nicht aus der Natur und ist keine wesentliche Eigenschaft derselben, sondern ein hinzugekommenes Element; sie ist aber anderseits doch natürlich im Sinn der Vererbung, wie ja auch Paulus uns «von Natur Kinder des Zornes» nennt. So wohlverständlich auch Calvins Gedanke ist, das, was wir von Gott haben, und das, was wir Adams Sünde verdanken, zu unterscheiden — wir stehen hier an der Stelle, wo die Scholastik in die Theologie eindringt: die Erbsünde «natürlich» und doch »nicht natürlich», da fängt die Kunstsprache an! Dahinter aber steckt das sehr ernsthafte Problem, das Calvins Theorie mehr zudeckt, als wirklich in seiner Tiefe erfasst, wie die selbstsüchtigen und sinnlichen Naturtriebe in den Menschen gekommen sind, und ob sie nicht wirklich zur ursprünglichen Menschennatur gehören, mit andern Worten: die mythische Erklärung der Sünde drängt über sich selbst hinaus zu einer entwicklungsgeschichtlichen.

An diese allgemeine Feststellung der Erbsünde schliesst sich nun die genauere Untersuchung der gegenwärtigen Kräfte des Menschen. «Ob wir wirklich aller Freiheit be-

raubt sind und, falls ein Teilchen von ihr noch lebendig ist, wie weit ihre Kraft reicht», das ist das Thema des nächsten Abschnittes [5]): ein gefährliches Thema, weil von der einen Seite, wenn wir dem Menschen alle Kraft absprechen, die Gefahr der Mutlosigkeit und Trägheit droht, von der andern Seite aber, wenn wir dem Menschen auch nur das Geringste einräumen, er alsbald Gottes Ehre schmälert und in unbesonnenes Selbstvertrauen gerät. Calvin möchte gegenüber diesen Gefahren von rechts und links so vorgehen, dass er dem Menschen zwar sein Elend und seine Ohnmacht zum Bewusstsein bringen, eben dadurch aber ihn zum sehnsüchtigen Streben nach dem ihm mangelnden Guten und nach der verlorenen Freiheit antreiben möchte. Dabei weiss er sich geleitet von dem doppelten Interesse an Gottes Ehre und an unserm Heil. Auf der einen Seite dient jedes Eingeständnis der eigenen Armut zur Verherrlichung Gottes nach dem Gesetz des Kontrastes: je nichtiger der Mensch, desto grösser Gott! Auf der andern Seite ist diese ehrliche Selbsterkenntnis die Voraussetzung aller innern Gesundung des Menschen: erweist man uns doch den schlechtesten Dienst, wenn man uns zumutet, uns mit «einem Stock aus Schilfrohr» in die Höhe zu heben, wobei der Stock aus Schilfrohr erst noch ein zu schönes Bild für unsere Ohnmacht ist. Calvin vertritt also mit Luther gegen Erasmus die Ueberzeugung, dass dem Menschen nichts so heilsam sein kann wie die Erkenntnis der vollen und lautern Wahrheit.

Seiner Untersuchung über die Kräfte der menschlichen Seele schickt er eine doppelte Auseinandersetzung mit den Philosophen und mit den Kirchenvätern voraus. Auf der einen Seite gilt es Stellung zu nehmen zur Psychologie der Philosophen, da jede Untersuchung über die Kräfte des Menschen auf psychologischer Grundlage sich bewegen muss [6]). Dabei ergibt sich aber, dass für Calvin keine philosophische Psychologie ohne weiteres annehmbar ist, nicht nur wegen der Widersprüche der Philosophen untereinander, nicht nur wegen der Kompliziertheit ihrer psychologischen Gliederung, sondern hauptsächlich wegen des dabei still-

[5]) II, c. II.
[6]) I, c. XV 6 f.; II, c. II 2 f.

schweigend vorausgesetzten Optimismus in bezug auf die Unverdorbenheit des Erkenntnisvermögens, als hätte der Wille bloss diesem korrekt zu folgen, wenn wir das Gute vollbringen sollen. Es zeugt für den hervorragenden Scharfsinn Calvins, wie klar er den Weltanschauungshintergrund dieser scheinbar so belanglosen psychologischen Einteilungen erkannte und von seinem entschlossenen Pessimismus aus den Optimismus der antiken Psychologie verwarf. Er selbst begnügt sich mit der Feststellung eines Erkenntnis- und eines Begehrungsvermögens, in seiner Sprache: des Verstandes und des Willens. Mit den alten Kirchenvätern dagegen sieht er sich sofort in den Streit um die materielle Frage nach der Existenz und Tragweite des freien Willens versetzt [7]). In diesem Kampf weiss er sich im Gegensatz zu ungefähr allen Kirchenvätern — mit Ausnahme Augustins — und zu der ganzen lateinischen Scholastik. Einen freien Willen an sich möchte auch er dem Menschen zugestehen, weil der Mensch «mit Willen» schlecht handelt, nicht «aus Zwang». Aber er fügt sofort hinzu, dass ihm allein für diese Unterscheidung des menschlichen Handelns vom Mechanismus der Name «freier Wille» viel zu hoch gegriffen erscheine, und dass er zur Vermeidung aller Missverständnisse den zweideutigen Ausdruck am liebsten ganz aus der religiösen Sprache streichen möchte, zumal ja auch Augustin einen «knechtischen Willen» lehrt. Die Uebereinstimmung mit Luther ist hier vollständig; ist der «freie Wille» wirklich nicht mehr als ein Name ohne Inhalt, was soll da das Gerede von ihm! Am Schluss dieser beiden vorläufigen Scharmützel betont er nochmals mit aller Energie, auf wie festem biblischem Fundament er sich fühle, und wie zentral für wahre Frömmigkeit diese grundehrliche Selbsterkenntnis sei. «Demut» nannte Chrysostomus das Fundament unserer Philosophie; «Demut und abermalsDemut und zum drittenmal und immer Demut», antwortete Augustin auf die Frage nach den Vorschriften des Christentums. Beide Männer haben Calvin aus der Seele gesprochen; hier liegt in der Tat eines der Grundmotive seiner ganzen Frömmigkeit. Gottes Gloria und unsere Demut! das ist die Summe von Calvins Religion. Man möchte es

[7]) II, c. II 4—9.

seinen Augustinismus nennen: es ist aber keine fremde Anleihe unseres Reformators gewesen. Hier kommt ein Grundgefühl echter tiefer Frömmigkeit angesichts der absoluten Majestät Gottes zum Ausdruck.

Folgt als erster Hauptteil die Untersuchung der Kraft des menschlichen Verstandes [8]). Ihn einfach für total blind zu erklären, widerstrebt nicht nur dem Worte Gottes, sondern auch der Erfahrung des gesunden Menschenverstandes. Dem Menschengeist wohnt «ein Verlangen, die Wahrheit zu suchen», inne, geradezu eine «Wahrheitsliebe», die den scharfen Unterschied macht zwischen Mensch und Tier. Sie beweist zwar noch nichts für wirkliche Erkenntnis der Wahrheit; dagegen sprechen die mannigfaltigen Irrtümer, denen unser Wahrheitsstreben beständig unterliegt, und spricht das Erforschen von so viel überflüssigen und nebensächlichen Dingen, in dem es sich aus blosser Neugierde betätigt. Allein das ändert nichts am einfachen Tatbestand: das Verlangen nach Wahrheit ist dem menschlichen Geist angeboren!

Im weitern gilt es zu unterscheiden zwischen einer niedern und einer höhern Erkenntnissphäre. Zur niedern gehören die irdischen Dinge, alles, was das Diesseitsleben angeht; zur höhern die himmlischen Dinge: Gott, sein Heilswille, seine sittliche Forderung. Hinsichtlich der niedern Sphäre weiss Calvin sich einig mit den Philosophen; hier, auf dem Gebiet der Staats- und Wirtschaftslehre, der Handwerke und der freien Künste, traut er dem Menschen sogar Grosses zu. Für die Erklärung des geordneten Gemeinschaftslebens geht er auf die soziale Natur des Menschen zurück, der mit natürlichem Instinkt auf die Gründung und Erhaltung einer Gemeinschaft hinstrebt, und zwar vermöge der dem Menschengeist als solchem angeborenen Prinzipien einer Rechtsordnung, welche der Consensus gentium bestätigt. Wir finden hier die genaue Parallele zu Calvins Religionstheorie. Wie er die Allgemeingültigkeit des Gottesglaubens mit den dem Menschengeist von Natur eingepflanzten Samenkörnern einer ursprünglichen Gotteserkenntnis begründete, so begründet er die Allgemeingültigkeit einer rechtlichen und staatlichen Ordnung mit dem gleichfalls allen Menschen eingepflanzten

[8]) II, c. II 12—25.

Samen eines sozialen Ordnungssinns. Die einer oberflächlichen Erfahrung entnommenen Einwände dagegen, es werde doch tatsächlich z. B. von Dieben und Räubern gegen alle solche Ordnung gehandelt, und es gelte bei den einen Menschen als billig, was bei den andern als schlecht, machen ihm mit Recht nicht schwer zu schaffen, da sie höchstens die Schwäche des Menschengeistes beleuchten, keineswegs aber gegen den ihm angeborenen Sinn für Recht und Billigkeit etwas beweisen. Es kann nur Zufall sein, wenn die Idee des Naturrechts nicht ausdrücklich hier begegnet; die Sache ist bei Calvin vorhanden, das beweist seine Politik [9]). An zweiter Stelle führt er die liberalen Künste wie die Handwerke auf eine allen Menschen eigene, aber individuell differenzierte Geschicklichkeit und Kunst des Menschengeistes zurück, die sich gleicherweise im Lerntrieb wie im Erfindungs- und Entdeckungstrieb äussert und wieder auf ein dem Menschengeist angeborenes Kunstprinzip zurückweist. Die Freude daran lässt sich Calvin auch nicht durch den Hinweis auf die Existenz von Narren rauben, die im Gegenteil uns bloss den Geschenkcharakter dieser natürlichen Gaben deutlich zum Bewusstsein bringen und uns dadurch zur Dankbarkeit stimmen. Und nun überrascht er seine Leser mit dem Bekenntnis seines Enthusiasmus für die antiken Schriftsteller und das «wundervolle Licht der Wahrheit», das ihm aus ihnen entgegenstrahlt. Gottes Geist ist die Quelle aller Wahrheit; darum dürfen wir die Wahrheit, wo immer sie erscheint, nicht zurückweisen und verachten, wenn wir nicht Gottes Geist beleidigen wollen. Solche Zeugen der Wahrheit findet Calvin bei den antiken Rechtsgelehrten, die mit so grosser Billigkeit das Zivilrecht und Strafrecht darstellten, bei den Philosophen, welche die Natur so ausgezeichnet beobachteten, so kunstvoll beschrieben, bei den Logikern und Dialektikern, die uns mit Vernunft reden lehrten, bei den grossen Lehrern der Medizin und der Mathematik, deren Schriften er nie «ohne grenzenlose Bewunderung» lesen kann. Wer in ihren herrlichen Gaben nicht Geschenke Gottes erkennt, der macht sich grösserer Undankbarkeit schuldig als manche heidnischen Dichter, die in der Philosophie, in den Gesetzen und allen

[9]) Vgl. oben S. 149.

schönen Künsten Erfindungen der Götter priesen. Für Calvin wenigstens sind es alles herrliche Gaben des heiligen Geistes, die dieser seinen dafür erwählten Organen zum allgemeinen Besten der Menschheit mitgeteilt hat, wie ja auch die Bibel die Erbauer der Stiftshütte vom heiligen Geist inspiriert sein lässt. Zwar muss er sich selbst den Einwand stellen, was denn der Geist mit gottlosen Menschen zu schaffen haben könne: er wohne doch nur in den Seelen der Gläubigen. Hier hilft sich Calvin mit der Unterscheidung von Geist und Geist. Der Geist der Heiligung freilich wohnt in den Gläubigen allein: das schliesst jedoch nicht aus, dass nicht Gott «durch die Kraft des Geistes alles erfüllt, bewegt und belebt, und zwar nach der Eigenart jeder Gattung, die er ihr durch die Schöpfungsordnung verliehen hat». Freilich nimmt er dann mit dem Schlusswort seinem hohen Lob heidnischer Wahrheitserkenntnis den höchsten Wert, wenn er sie vor Gott als «ein flüchtiges und hinfälliges Ding» bezeichnet, solange ihr der feste Wahrheitsgrund fehlt. Das letzte Wort hat doch der Pessimismus. Dennoch, wie fern steht Calvin jedem Fanatismus in diesen Fragen!

Weit ungünstiger aber lautet sein Urteil über das menschliche Erkenntnisvermögen in Sachen der höhern Sphäre. Um drei Gegenstände handelt es sich hier: Gott, sein Heilswille, das Leben nach Gottes Willen. In bezug auf die zwei ersten Punkte, vor allem den zweiten, sind auch die geistreichsten Menschen «blinder als Maulwürfe». Das einzige, was Calvin hier zugesteht, ist, dass «da und dort bei den Philosophen sich verständige und richtige Aussprüche über Gott finden», die auf «einen, wenn auch noch so geringen «Geschmack der Gottheit» schliessen lassen. Aber selbst jene wahren Gedanken haben immer eine Beimischung schwindelhafter Einbildungskraft, und im übrigen hat das Wahre an ihrer Erkenntnis nur den Wert, dass sie nun für ihre Gottlosigkeit keine Entschuldigung haben. Vollends von Gottes Heilswillen gegen uns Menschen hat die menschliche Vernunft gar nie etwas begriffen; in der entscheidenden Frage, «welches der wahre Gott ist, und wie er gegen uns gesinnt ist», gibt es keine Annäherung der Vernunft an die Wahrheit, überhaupt gar kein Streben dahin. Diese völlige

Blindheit der Vernunft beweist Calvin mit Bibelstellen aus Johannes und aus Paulus, aus denen hervorgeht, dass der Mensch Gott und sein Heil nur durch besondere Erleuchtung des heiligen Geistes erkennt, ohne dieselbe aber im Finstern tappt und mit seinem Verstand unfähig ist, alles Höhere zu begreifen (Joh. 1, 4 f.; 3, 27; 1. Kor. 1, 20; 2. 14; 12, 3). So gewiss er nun auch diese beiden neutestamentlichen Autoren hier auf seiner Seite hat, so merkwürdig bleibt doch der Kontrast dieser ganzen Ausführung mit dem Abschnitt von der Erkenntnis Gottes. Dort hatte Calvin ausgeführt, wie der Menschengeist eine angeborene Gotteserkenntnis mit zur Welt bringt, und wie ihm dann der ganze Lauf der Natur samt den ausserordentlichen Schicksalen überall Gottes Weisheit, Macht, Gerechtigkeit und Güte spiegle. Freilich, das Unzureichende dieser natürlichen Gotteserkenntnis hatte er auch dort betont und ein betrübendes Bild der Verderbnis des Gottesglaubens gegeben. Es war aber doch ein anderer Geist, der ihm dort die Feder leitete, als der ihn hier inspiriert. Wenn wirklich das Menschenherz auf Gott angelegt ist und die ganze Welt von Gott zum Menschen redet, müsste ein anderer Erfolg erwartet werden, als der von Calvin hier konstatierte.

Im dritten Stück dagegen, der Erkenntnis der Moral, räumt Calvin dem Menschengeist eine grössere Fähigkeit ein, gestützt auf das Zeugnis des Paulus vom «ungeschriebenen Gesetz Gottes» in den Herzen der Heiden (Röm. 2). Hier endlich stösst er auf den Begriff des «Naturrechts» als einer göttlichen Mitgift des Menschengeistes; er schränkt aber seine Bedeutung ein und gibt auch der Erkenntnis des Naturrechts nur den apologetischen Zweck, dem Menschen jede Entschuldigung zu nehmen. Im Vorbeigehen setzt sich Calvin flüchtig mit bekannten Sätzen der antiken Philosophen auseinander, der Mensch sündige nur aus Unwissenheit, oder der Fehler des Urteils stelle sich immer erst ein beim Uebergang vom Allgemeinen zur speziellen Anwendung. Im Gegensatz zu solchem philosophischen Intellektualismus behauptet Calvin, dass der Mensch sehr häufig «mit Wissen und Willen sündige», und gerade sein böses Gewissen die Entschuldigung der Unwissenheit nicht gelten lasse. Nach dem Vorgang Luthers

und Melanchthons misst er die sittliche Erkenntnis an Gottes Gesetz im Dekalog, um die völlige Blindheit unserer Vernunft hinsichtlich der Gebote der ersten Tafel, des rechten Gottvertrauens usw., zu konstatieren. Was Gott hier von uns verlangt, das getraut Calvin sich aller natürlichen Wahrheitserkenntnis rundweg abzusprechen. Wie dürftig aber auch unsere sittliche Erkenntnis im engern Sinne ist, beleuchtet er an der Stellung der humanen Ethik zur Tyrannenherrschaft. «Auch den besten Geistern kommt es ganz töricht vor, eine ungerechte und tyrannische Herrschaft zu ertragen, wenn man sie auf irgendeine Weise abschütteln kann. Nach menschlichem Urteil ist es immer das Zeichen eines knechtischen und würdelosen Geistes, sie geduldig zu tragen — sie abzuschütteln dagegen das Zeichen eines ehrenhaften und edeln Herzens. Gott aber verurteilt solchen allzuhohen Edelsinn und verlangt von den Seinen die bei den Menschen verächtliche Geduld.» Schliesslich aber, was nützt uns alle Erkenntnis des Guten, wenn wir die ihr widerstrebende und sie unterdrückende Macht der Lust (concupiscentia) nicht erkennen. Hier vor allem erblickt Calvin eine Schranke der antiken Ethik, deren Optimismus sich nur aus ihrer Unkenntnis der Krankheit unserer Begierden begreifen lässt; «das Licht der Natur pflegt auszulöschen, bevor es an diesen Abgrund wirklich herantritt.» Die Philosophen rechnen wohl unmässige Gemütsbewegungen als Fehler, aber sie denken dabei nur an solche, die besonders stark hervortreten und sich durch gröbste Zeichen verraten; sündhafte Wünsche, welche das Gemüt nur sanft bewegen, achten sie für nichts. Calvin dagegen ist von der grenzenlosen Schwäche des Intellekts, auch des sittlichen Urteils, gegenüber der Macht unserer Triebe und Leidenschaften aufs tiefste durchdrungen. Wir können vor Gott nichts rechtes denken oder sinnen; es fehlt uns durchaus nicht nur am Willen; «unser Verstand unterliegt so vielgestaltigen Täuschungen und Irrtümern, stösst auf so viele Hindernisse, wird in so viele Verlegenheiten verstrickt, dass er fast nie den richtigen Weg einhalten kann». Und wenn, nach bekannten Bibelworten (Ps. 94, 11; 1. Mos. 6, 3; 8, 21), «alles, was unser Geist entwirft und bewegt, anfängt und ersinnt, immer böse ist, wie sollte es uns

dann in den Sinn kommen, etwas zu unternehmen, was Gott gefällt, ihm, dem allein Heiligkeit und Gerechtigkeit angenehm sind»? Somit «ist der Verstand im Menschengeist, wohin er sich wenden mag, der Eitelkeit jammervoll unterworfen», und wir brauchen nach einem Wort Augustins noch in weit höherem Grade die Gnade der Erleuchtung für unsern Geist als das Licht der Sonne für unsere Augen.

Calvins zweite Aufgabe ist die Kritik des menschlichen Willens [10]). Er prüft zuerst den aus der Philosophie eingedrungenen Gemeinplatz: «alles strebt mit natürlichem Instinkt zum Guten», und findet in der damit beschriebenen Tatsächlichkeit einen biologischen Trieb des Menschen zum Gut-Haben, zum Glück, den wir mit den Tieren gemein haben, und der mit dem sittlichen Willen zum Gut-Sein nichts zu schaffen hat. Es ist pure Gedankenlosigkeit, das Gute der Lage mit dem sittlich Guten zu verwechseln und den Unterschied von Naturtrieb und Willen zu verkennen. Ernsthafter fällt die seit Origenes in der Kirche verbreitete Ansicht ins Gewicht, dass dem Menschengeist auch eine Neigung zum sittlich Guten innewohne, die bloss wegen ihrer Schwäche in der Regel gegen den Widerstand nicht aufkomme; ihre biblische Stütze hatte sie an Paulus in Röm. 7: «das Gute, das ich will», gefunden. Aber Calvin will das siebente Kapitel des Römerbriefs durchaus auf den Kampf des wiedergeborenen Christen gedeutet wissen, wobei er geschickt die Parallele aus Gal. 5 (Kampf zwischen Geist und Fleisch) verwertet und sich darauf beruft, dass Paulus Röm. 7 ja betone, «in mir, d. h. in meinem Fleisch, wohne nichts Gutes», eben damit aber ein Gutes neben dem Fleisch, im Geist, voraussetze; überdies habe Augustin selbst an diesem Punkt frühere Ansichten später zurückgenommen. Unser Urteil wird doch wohl historisch gegen Calvin ausfallen, freilich damit auch gegen die ganze augustinische und reformatorische Tradition, die in diesem Fall paulinischer als Paulus denkt und die Ohnmacht des Nicht-Christen seltsamerweise ohne weiteres zur Ohnmacht des Christen steigert. Dafür hat Calvin die Konsequenz auf seiner Seite, wenn er der Menschenseele auch noch so geringfügige Bewegungen zum Guten abspricht und

[10]) II, c. II 26 f., III.

den ethischen Pessimismus radikal durchführt, gestützt auf dieselben Bibelworte 2. Kor. 3, 5; 1. Mos. 8, 21 und Joh. 8, 34, die schon in Luthers Streit mit Erasmus eine Rolle spielten. Für ihn wie für Luther kennt die Bibel kein anderes Bild des Menschen als das mit dem Wort «Fleisch» von Paulus und Johannes ausgedrückte, tief pessimistische, dem Menschen vor der Wiedergeburt nichts als Ohnmacht und Schuld belassende Bild, dem auch die furchtbare Zeichnung des Menschen bei Paulus in Röm. 3, 10 entspricht. Wenn auch nicht gerade alle dort signalisierten Fehler bei jedem Menschen Wirklichkeit werden, so schlummert doch «diese Hydra» in einem jeden Menschenherzen. Es ist ein Gericht über den Menschen als solchen, das nicht zu überbieten ist.

Aber jetzt sieht sich Calvin vor das Problem der tugendhaften Heiden gestellt, auf das er, der Freund und Kenner der Antike, doch ganz anders gründlich eingeht als Luther im Kampf mit Erasmus [11]). Handelt es sich doch bei den besten heidnischen Exemplaren gar nicht bloss um einzelne gute Handlungen, sondern um ein aufrichtiges Tugendstreben im ganzen Leben, das auf einen guten Kern ihrer Natur zurückweist. Solche Beispiele mahnen auch Calvin daran, die menschliche Natur nicht gänzlich für befleckt zu halten, sondern mindestens in aller Verderbnis Raum zu behalten für ein Wirken der Gnade Gottes. Er hilft sich zunächst mit der Unterscheidung einer «reinigenden» und einer bloss «eindämmenden» Gnade. Der letztern bedurfte die Menschheit dringend, sollte sie nicht in einer schauerlichen ungehemmten Entfaltung aller bösen Triebe in kurzem zugrunde gehen. Darum wirkt Gott in den Erwählten durch Heilung, in den übrigen durch Eindämmung der Sündenkrankheit zur Erhaltung der menschlichen Gemeinschaft und schafft, dass Scham, Furcht vor den Gesetzen, Streben nach Vorteil usw. die Menschen in gewissen Schranken halten. «Auf solche Weise zügelt Gott durch seine Vorsehung die Verderbtheit der Natur, ohne dass er sie reinigt.» Das Problem nimmt dann freilich die bestimmtere Form an, ob in der nichtchristlichen Menschheit überhaupt eine Unterscheidung sittlicher und unsittlicher Naturen berechtigt sei, ob

[11]) II, c. III 3 f.

ein Camillus wirklich nicht besser sei als ein Catilina. Calvin ist geneigt, wirkliche grosse Unterschiede in der sittlichen Wertung der Heiden einzuräumen, falls nur jene Tugenden als Gaben Gottes anerkannt werden. Allein er leugnet, dass sie für eine natürliche Güte etwas beweisen, solange im natürlichen Menschen bei aller teilweisen Tugendhaftigkeit soviel Schlimmes und Böses nur auf die Gelegenheit zum äussern Ausbruch wartet. Letztlich aber handelt es sich bei diesen edeln Ausnahmen ja gar nicht um allgemeine Gaben der Menschennatur, sondern um spezielle Gnaden Gottes, aus denen kein allgemeiner Schluss erlaubt ist.

Calvin kehrt zum Hauptgedanken zurück, um der von ihm konstatierten Sündenknechtschaft des Willens eine richtige psychologische Auslegung zu geben. Diese Knechtschaft darf ja nicht als Verlust des Willens überhaupt verstanden werden. «Der menschliche Wille bleibt bestehen, auch wenn er mit mächtigstem innerem Zug zum Sündigen neigt und eilt»; nicht des Willens ist der Mensch beraubt, wenn er sich in diese Notwendigkeit begab, sondern nur der Gesundheit des Willens.» Es gilt, scharf zu unterscheiden zwischen «Notwendigkeit» und «Zwang». Für die Notwendigkeit im Guten unter der Führung des Geistes, wie im Bösen unter der Leitung des sündigen Willens tritt Calvin ein; von einem Zwang dagegen, der gar kein Wollen mehr zuliesse, will er nichts wissen. Man vergleiche damit Zwinglis Ausführungen in der Schrift von der Vorsehung! Zwingli hat die «Notwendigkeit» zum wirklichen «Zwang» erhoben; Calvin ist der feinere Psychologe.

Zur Verstärkung seines Beweises der Willensohnmacht macht er ein Anleihen bei der biblischen Lehre von der Gnade und vom Geist, um durch die Notwendigkeit des wunderbaren Heilmittels von rückwärts aus die Ohnmacht unserer Natur zu beleuchten [12]). Es ist die bekannte Rückschlussmethode, mit der Luther besonders im Schlussteil seiner Schrift gegen Erasmus gefochten hatte. Wenn Gott das gute Werk in uns begonnen hat (Phil. 1, 6) und uns ein neues fleischernes Herz statt unseres steinernen Herzens zu geben verheisst (Hes. 36, 26), so wird damit alle Kraft unseres eigenen Willens für Gott

[12]) II, c. III 6 ff

und das Gute vernichtet. Damit ist «die zuvorkommende Gnade» Gottes proklamiert und jede Vorbereitung von seiten unseres Willens beim Werk der Bekehrung ausgeschlossen. In der Tat kommt hier der tiefste Gegensatz des katholischen und protestantischen Denkens zur Entscheidung: wirkt menschlicher Wille auch in feinster und vorsichtigster Form mit der Gnade Gottes zusammen, oder ist Gottes Gnade die Ursache und der Wille ihr Instrument? Calvin war sich bewusst, jetzt erst am Hauptpunkt der Diskussion zu stehen und für seine Position nicht nur das Zeugnis der Bibel, sondern auch die gewichtige Stimme des von ihm besonders hoch verehrten Augustin zu besitzen. Für die Bibel begnügt er sich mit einer Auslese weniger, besonders eindrucksvoller Stellen: Prophetenworte vom neuen Herz, das Gott den Seinen verheisst (Jer. 32, 39; Hes. 11, 19). Bitten der Psalmisten um Lenkung und Reinigung ihres Herzens (1. Kön. 8, 58; Ps. 51, 12), das johanneische Gleichnis vom Weinstock und den Reben (Joh. 15, 1 ff.) mit Luthers Lieblingsstelle «ohne mich könnet ihr nichts tun», die berühmte Philipperstelle von Gott, der Wollen und Vollbringen in uns schafft (Phil. 2, 13), das Pauluswort von Gott, der alles in allem wirkt (1. Kor. 12, 6). Kraftvoll erfasst Calvin dabei den Hauptpunkt, auf den alles ankommt: «Gott bewegt unsern Willen, lenkt ihn, treibt ihn an». Nach Chrysostomus und nach der Durchschnittsauffassung «zieht Gott nur den, der selber will; er steht wohl da mit ausgestreckter Hand, aber er wartet, ob wir seine Hilfe begehren; er bietet uns die Gnade an, aber an uns ist's, sie anzunehmen.» Gerade das Gegenteil, die Alleinwirksamkeit der Gnade mit Ausschluss auch der feinsten Selbsthilfe, lehrt nach Calvin die Bibel. «Wohl sollen wir die Menschen lehren, dass Gottes Güte für alle, die sie suchen, ohne Ausnahme ausgebreitet ist; aber da nur diejenigen anfangen, sie zu suchen, denen Gottes Gnade es eingab, fällt auch nicht der kleinste Teil des Lobes auf unsere Seite.» Und genau wie mit dem Anfang des Christenlebens verhält es sich mit seinem Ende; «das Beharren im Guten ist ebenfalls Gottes freies Geschenk». Calvin muss sich hier freilich mit den biblischen Stellen vom «Lohn» auseinandersetzen, die der Durchschnittsverstand so mit dem

Gnadenglauben zu verbinden pflegt, dass er unseren Gebrauch der göttlichen Gnadengaben von Gott belohnt werden lässt. Nein, erklärt Calvin, unser Gebrauch der Gnade stammt ja ebenfalls von Gott, und so ist diese Belohnung einfach auf das göttliche Wohlwollen zurückzuführen. Auch das will er nicht gelten lassen, dass wir nach Empfang der Gnade auch mit unserem Willen uns hingeben, um der Gnade zu folgen. Die Tatsache ist zwar richtig: «wo Gottes Gnade regiert, da gehorcht der Mensch mit freudiger Willigkeit». Aber warum? Weil ihn Gottes Geist dazu belebt und kräftigt, also aus Gottes Gnade und nicht aus eigener Kraft. Konsequenter und klarer kann man nicht zu Ende denken, und diese Klarheit und Konsequenz tritt gerade auch bei Calvins Arbeit an Augustin deutlich hervor. Bei Augustin gab es doch die Möglichkeit, auf Grund einzelner Stellen ein feines Zusammenwirken anzunehmen; wenn Calvin bei Augustin überall die Alleinwirksamkeit Gottes finden will, legt er den eigenen Geist in die Seele des grossen Afrikaners.

Das Ergebnis ist, «dass der menschliche freie Wille — wenn man ihn so nennen will — nach einem Wort Augustins sich weder zu Gott bekehren noch in Gott beharren kann, ausser durch die Gnade, und dass er folglich durch die Gnade vermag, was er vermag.» Dem entsprechen auch die biblischen Ausdrücke für die Erlösung: «Freilassung des Sklaven aus der Sündensklaverei», «Wiederherstellung zum Ursprünglichen», «Wiedergeburt», «Auferstehung». Freilich empfindet Calvin sogleich, dass die Wirklichkeit hinter diesen gewaltigen Ausdrücken zurückbleibt. «Niemals werden wir so befreit, dass nicht ein Teil von uns dem Sündenjoch noch untertan bleibt, niemals so erneuert, dass nicht zahlreiche Züge des Erdenmenschen immer noch durchschimmern, niemals so wiedergeboren und auferweckt, dass wir nicht etwas vom alten Wesen behalten. Tragen wir doch immer die Reste unseres Fleisches mit uns herum, solange wir im Kerker dieses Leibes gehalten werden. Daher ist die Seele des Gläubigen von der Wiedergeburt an in zwei Teile geteilt, zwischen denen ein beständiger Kampf wogt. Soweit sie vom Geiste Gottes regiert wird, erhebt sie sich zur Liebe und zum Verlangen der Unsterblichkeit, ist ganz auf Gerechtigkeit, Reinheit,

Heiligkeit bestrebt, sinnt allein auf die Seligkeit des Himmelreichs und verlangt nach Gottes Gemeinschaft; soweit sie aber ihre natürliche Leidenschaft noch behält, geht sie auf im irdischen Verderben, sieht, in böse Lüste verstrickt, nicht, was schön und selig ist, haftet am Sündenkot und kehrt sich ab von Gott und seiner Gerechtigkeit. Daraus entsteht Kampf und ein überaus hartes Ringen, das für den frommen Menschen sein Leben lang eine schwere Prüfung bedeutet. Reisst ihn der Geist hinauf, so zieht ihn das Fleisch herunter: mit dem Geist eilt er der Unsterblichkeit zu, vom Fleisch wird er zur Sterblichkeit niedergehalten: mit dem Geist sinnt er auf Gerechtigkeit, mit dem Fleisch sorgt er sich um das Ungerechte.» Und mit Nachdruck betont Calvin, es handle sich hier «nicht um eine nichtige Spekulation, die man im Leben nicht brauchen könne, sondern um eine Erfahrungslehre, deren sicherste Probe wir selbst erleben müssen, wenn wir Kinder Gottes sind». Man spürt ihm an, wie fest er selbst in diesem Erfahrungschristentum zu Hause ist. Aber er ist nun weit entfernt, den Zustand des Wiedergeborenen mit dem des natürlichen Menschen auf gleiche Linie zu stellen und den beiden Athleten, die durch ihren Kampf die fromme Seele auseinanderreissen, gleiche Bedingungen zuzuschreiben. Im Gegenteil, er hält fest daran, dass der Widerstand des Fleisches den Sieg des Geistes wohl unendlich erschwert, verzögert, aber nicht wirklich in Frage stellt. «In dieser schweren Lage soll ein Knecht Gottes so gesinnt sein, dass er mit allem Verlangen und Sehnen seines Herzens zu Gott begehrt, strebt, sich anstrengt, sich bemüht, und immerdar darüber seufzt, dass er vom Fleisch gehindert wird in seinem gerechten Streben.» Zwischen dem Wiedergeborenen und dem natürlichen Menschen besteht der grosse Unterschied, dass «jener von seinem Gewissen gestochen und geplagt wird, um nicht in sicherer Trägheit auf seinen Fehlern auszuruhen, während dieser nach Herzenslust sich daran freut, sich darin gefällt, gern seinen Fehlern nachgibt und keine Scheu dabei kennt, ausser vor der drohenden Strafe». Calvin geht sogar so weit, dass er den wiedergeborenen Christen eine solche Lust an der göttlichen Gerechtigkeit und einen solchen Hass gegen die Sünde zutraut, dass er sich

bis zu dem Satz versteigt, ein solcher Mensch «sündige bloss aus Schwachheit und sündige nie so mit Wissen, dass nicht die Stimme des Gewissens, ja selbst der Zug des Herzens widerstrebt». Mit diesem letzten Gedanken steht er gar nicht weit von der täuferischen Vollkommenheitslehre. Und doch trennt ihn von ihr die Nüchternheit und Ehrlichkeit, mit der er das ganze Christenleben unter den andauernden Kampf zwischen Geist und Fleisch gestellt wissen will.

In der Tat drängt sich ihm gerade an dieser Stelle der Protest gegen die täuferische Uebertreibung leidenschaftlich auf [13]): er wirft den Täufern einen geradezu «wahnsinnigen Mangel an Mässigung» in dieser Frage vor. Die zum Stande der Unschuld zurückgekehrten Kinder Gottes, so heisst es hier, brauchten für die Bändigung der fleischlichen Lust nicht mehr zu sorgen; sie hätten nur ihrem Führer, dem Geist, zu folgen, unter dessen Leitung es kein Abirren gebe. Calvin schwebten an dieser Stelle Erinnerungen an die Sekte der Spirituellen vor, mit deren Führern er sich einst in Paris gezankt hatte. Sie lehrten tatsächlich den Uebermenschen, der, durch Christus über den Gegensatz von Gut und Böse hinausgehoben, in voller Freiheit und Sicherheit dem innern Zug des Geistes sich anvertraut. «Der Unterschied von Gut und Böse», hiess es in diesen Kreisen, «stammt vom Fluch des alten Adam, von dem wir durch Christus erlöst sind.» Weg mit der eiteln Furcht! Der Geist wird dich nichts Böses tun heissen, wenn du nur sicher und furchtlos dich seiner Leitung anvertraust.» Es wird Calvin schwer, der übersittlichen Indifferenz dieses Denkens gerecht zu werden; in seiner Darstellung wird daraus alsbald die Karikatur der untersittlichen Indifferenz, die alle Unterschiede von Wahrheit und Lüge, Keuschheit und Unzucht, Billigkeit und Raub mit Bewusstsein aufhebt und damit sich populär macht bei den niedern, sinnlichen Instinkten der Menschennatur. Recht aber hat er auf alle Fälle, wenn er aufs allerstrengste den ernsten sittlichen Charakter des Gottesgeistes im Neuen Testament betont im Gegensatz zu aller Phantastik des geistschwärmerischen Enthusiasmus. Zwei sichere Kenn-

[13]) III, c. III 14; es schweben ihm wieder Erinnerungen vor an die Spirituellen in Paris, vgl. oben S. 180.

zeichen des Gottesgeistes greift er aus der Bibel heraus. Erstens: «der Geist wird uns zur Heiligung gegeben» und stellt uns in den Gehorsam unter die göttliche Gerechtigkeit und in den Kampf mit unsern Begierden. Zweitens: «wir werden durch seine Heiligung so gereinigt, dass wir von vielen Fehlern und vieler Schwäche belastet bleiben, solange wir in diesen Leib eingeschlossen sind». Darum heisst es beständig wachen und beständig kämpfen für jeden, der nicht vollkommener als der Apostel Paulus sein will. Für das Verständnis von Calvins Naturell im Gegensatz zu den Täufern und Spiritualisten ist diese Stelle besonders wertvoll. Was ihn von ihnen trennt, ist ganz einfach seine grössere Ehrlichkeit.

Aber wie weit sind wir mit alldem von unserem eigentlichen Thema, der Erkenntnis der Schuld und Schwäche des Menschen, abgekommen! Calvin selbst hat das Gefühl, sich etwas verlaufen zu haben, und kehrt zu einer früheren Stelle seines Gedankengangs zurück. Er hatte psychologisch zwischen «Zwang» und «Notwendigkeit» fein unterschieden, den menschlichen Willen von allem mechanistischen Zwang frei erklärt und ihn gleichwohl unter die Notwendigkeit der Sünde, unter die Knechtschaft des Teufels gestellt. Jetzt wirft er die Frage auf, wie sich denn das menschliche Handeln zum Handeln des Teufels und beides wieder zum göttlichen Handeln verhalte, und «ob Gott bei den bösen Werken überhaupt etwas zuzuschreiben sei». Wir stehen bei dem schwierigsten Problem, mit dem zuerst Augustin und nach ihm Luther und Zwingli gerungen hatten. Für die erste Frage: Mensch und Satan? stellt sich Calvin auf den Boden des massiven Dualismus Augustins und Luthers, wonach der menschliche Wille wirklich einem Ross gleicht, das nur den Wink seines Reiters erwartet: Reiter ist Gott oder der Teufel. Aber es liegt ihm nun alles daran, auch bei dieser Besessenheit des Menschen vom Teufel die Spontaneität des menschlichen Willens aufrecht zu halten, der nicht etwa widerstrebend zum Gehorsam Satans gezwungen wird, sondern «der, von Satans Zauber verführt, sich notwendig und doch willig seinem Treiben überlässt». Und wenn auch die Bibel mit Recht die Verblendung der Gottlosen und alle daraus folgenden Laster

«Werke Satans» nennt, darf doch ihre Ursache «nicht ausserhalb des menschlichen Willens» gesucht werden; «aus unserm Willen wächst die Wurzel des Bösen hervor, und in ihm wohnt der Grund zu Satans Reich, die Sünde» [14]). Für Calvins Denken ist dieser Punkt von ganz ausserordentlicher Bedeutung. So sehr sich ihm auch der sittliche Dualismus von Gut und Böse zu einem metaphysischen und mythologischen Dualismus von Gott und dem Teufel vertieft und er sich die sittliche Ohnmacht des Menschen durch die Herrschaft des Teufels über seinen Willen zu deuten sucht, eine Erklärung des Bösen im Menschen rein aus dem Mythus vom Teufel lehnt er entschlossen ab. Der Teufelsglaube bedeutet für ihn keine Entlastung des Menschen. Menschliche Schuld bleibt auf alle Fälle menschliche Schuld.

Erst jetzt geht Calvin auf die zweite schwerere Frage: Mensch, Satan und göttliches Wirken? ein [15]). An Hand des Hiobbuches und seiner Erzählung vom räuberischen Einfall der Chaldäer sucht er zu zeigen, wie ein und dieselbe Tat Gott, den Satan und den Menschen zum Urheber haben kann, ohne dass wir Satan durch Gottes Mitanteil entschuldigen oder Gott zum Urheber des Bösen machen. Denn das Wirken Gottes und das Wirken der Gottlosen unterscheidet sich sowohl durch den Zweck als durch die Art und Weise. Gottes «Zweck» in jener Geschichte war, die Geduld seines Knechtes durch das Unglück zu üben, während der Satan ihn damit zur Verzweiflung treiben wollte und die Chaldäer einfach wider alles Recht sich durch Raub zu bereichern suchten. Die «Art und Weise» aber war von Gott ein Erlauben und Ueberlassen, vom Satan ein Anstacheln der bereits bösen Chaldäer, von den Chaldäern ein wütendes Anstürmen auf den ungerechten Gewinn, also, dass «im eigentlichen Sinn der Satan in den Verworfenen handelt, Gott aber auf seine besondere Weise handelt, indem er den Satan als Instrument seines Zornes nach seinem Willen zur Ausführung seiner gerechten Gerichte braucht». Im Hintergrund dieses besondern Handelns steht freilich auch für Calvin die allgemeine göttliche Bewegungskraft, von der alle Geschöpfe die Kraft zum Handeln überhaupt beziehen. Davon will Calvin an dieser Stelle

[14]) II, c. IV 1.
[15]) II, c. IV 2—5.

nicht reden. Man wird ihm aber jedenfalls zugeben, dass er hier eines der schwersten Probleme vorsichtiger und feiner als sowohl Luther wie Zwingli behandelt hat. Dabei weiss er sich in einem gewissen Gegensatz zu den alten Vätern, selbst zu Augustin, die stets davor zurückgeschreckt waren, Gott irgendein Wirken in den Bösen zuzuschreiben, wie denn z. B. Augustin die Verstockung und Verblendung nicht dem göttlichen Wirken, sondern seinem Vorauswissen zuschieben möchte, während andere sich hinter das blosse «Erlauben» verschanzen wollten. Für Calvin entscheidet ganz einfach die Bibel, die deutlich in doppelter Weise Gott am Handeln der Gottlosen beteiligt sein lässt: negativ, «durch Entzug seines Lichtes und seines Geistes», und positiv, «durch die Lenkung ihres Denkens und Anregung ihres Willens». Für beides führt er den Schriftbeweis, hauptsächlich mit alttestamentlichen Belegen, um auch hier zu zeigen, dass Gott dem Tun der Bösen keineswegs müssig gegenübersteht, und dass die Kraft des Handelns bei Gott steht, auf Seite der bösen Menschen aber der Dienst. Unter Berufung auf Augustin wiederholt er einen Gedanken, der uns von Luther her bekannt ist: «was die Menschen sündigen, das gehört ihnen; dass sie aber im Sündigen das oder jenes wirken, stammt aus der Kraft Gottes». Sein letztes Wort ist auch hier die reinliche Unterscheidung des göttlichen Wirkens vom Treiben Satans und der Gottlosen. «Gott macht die bösen Werkzeuge, die er in seiner Hand hat und wenden kann, wie er will, zu Dienern seiner Gerechtigkeit; diese dagegen empfangen nach ihrem bösen Wesen in ihrem verkehrten Geist das Böse und gebären es durch die Tat.» Für alle andern Fragen, die sich hier aufdrängen, verweist Calvin auf das spätere Kapitel von der Vorsehung. Schon hier aber tritt seine Geistesverwandtschaft mit Luther — sie ruht zum Teil auf Augustin — und seine grosse Verschiedenheit von Zwingli ans Licht. Im Glauben an die göttliche Allwirksamkeit sind alle Reformatoren einig. Während aber Zwingli seinen Glauben auf eine monistische und deterministische Metaphysik stützt und nicht nur das Wirken Satans aus dieser Philosophie so ziemlich eliminiert, sondern schliesslich jeden Unterschied der Kausalität Gottes im Guten und im Bösen aufhebt, suchen

Calvin und Luther dem Wahrheitsgehalt des sittlichen Dualismus sein Recht zu geben, die relative Selbständigkeit des menschlichen Willens festzuhalten und vor allem die sittliche Reinheit des Gottesgedankens zu behaupten. Niemand wird sagen, dass ihre Antwort allgemein befriedigend sei; aber ihr ernstes Ringen mit den sich widersprechenden Realitäten bleibt bewundernswert.

Calvin kehrt nach diesem Exkurs noch einmal zu seinem Hauptthema zurück. Seine Prüfung des Willens hatte die gänzliche Ohnmacht dieses Vermögens zum Guten ergeben; die Frage blieb aber offen, ob dem Willen für sittlich indifferente Handlungen, die mehr mit dem leiblichen als mit dem geistlichen Leben zu tun haben, nicht eine Freiheit übrig bleibe [16]). Melanchthon z. B. hatte in seinen Loci dem Willen eine gewisse «Freiheit in äussern Handlungen» zugeschrieben; Calvin, der weit schärfere Denker, zieht auch hier die Konsequenz, indem er auch diese indifferenten Willensakte der Vorsehung Gottes unterordnet. Handelt es sich doch auch hier in der Regel um die Wahl des uns Nützlichen und das Meiden des uns Schädlichen, und eine solche Wahl ist jedesmal ein besonderes Geschenk der Gnade Gottes. Jedenfalls die Bibel macht es nach Calvin durch viele Zeugnisse klar, dass Gott auch in diesen Dingen die Herzen der Menschen lenkt, und dass der Wille einer besondern Bewegung Gottes unterliegt. Und nicht nur die Bibel, auch die tägliche Erfahrung zwingt uns zum Eingeständnis, «dass unser Gemüt weit mehr von Gottes Bewegung abhängt als von unserer freien Wahl»: wie oft lässt uns bei gar nicht schweren Dingen unser Geist plötzlich im Stich, und stellt sich uns umgekehrt bei ganz dunklen Verhältnissen plötzlich ein erleuchtender Gedanke ein! Schliesslich weiss sich Calvin auch in dieser Frage von Augustins Autorität gedeckt, in den er so besonders tief und gründlich eingedrungen war, also dass er für jede Wendung seines eigenen Denkens schlagende Augustinstellen auf seiner Seite hat!

Die Schlusspartie dieses Kapitels ist ausschliesslich der Widerlegung gegnerischer Einwände gewidmet [17]) und er-

[16]) II, c. IV 5—8.
[17]) II, c. V.

innert noch einmal ganz besonders lebhaft an Luthers Streit mit Erasmus über den freien oder geknechteten Willen. Mit Vernunftgründen und mit Bibelstellen rücken die Gegner der Leugnung der Willensfreiheit auf. Uns interessieren hier nur die Vernunftgründe, da der Streit um die Schrift nach zuvor schon getroffenem Entscheid wenig Wert hat und kaum etwas Neues mehr hinzufügt. In erster Linie berufen sie sich auf den innern Zusammenhang der Begriffe Schuld und Freiheit. Stammt die Sünde aus Notwendigkeit, so hört sie auf, Schuld zu sein; ist sie dagegen freiwillig, so kann sie auch vermieden werden. Es ist das Denken des gesunden Menschenverstandes seit der Zeit des Streites zwischen Pelagius und Augustin. Calvin leugnet es rundweg, dass eine Sünde deshalb weniger zugerechnet werden dürfe, weil sie notwendig sei. Wer mit der Ausrede vor Gott treten möchte, er habe nicht anders gekonnt, findet die Antwort schon bereit: «Du bringst dich selbst ins Verderben, Israel, denn bei mir ist dein Heil» (Hos. 13, 9): stammt doch die vorgeschützte Ohnmacht aus der Verderbnis unserer Natur und diese Verderbnis selbst vom Abfall des Menschen von seinem Schöpfer. Unfrei und doch verantwortlich, unfrei und doch schuldig, diese Paradoxie bezeichnet ein für allemal den Unterschied des reformatorischen Denkens vom Denken des gesunden Menschenverstandes. Darin sind Luther, Zwingli und Calvin völlig einig.

Ein zweiter Einwand erklärt das Strafen und Belohnen der Menschen für sinnlos, wenn nicht die Tugenden wie die Laster aus der Wahl des freien Willens hervorgehen. Hier macht Calvin einen scharfen Unterschied zwischen dem Strafgedanken und dem Lohngedanken. Das Recht des Strafgedankens ergibt sich ganz einfach aus der Tatsache der Schuld und aus dem Wesen der Willenshandlung; im göttlichen Lohn dagegen will Calvin eine besondere Güte Gottes erkennen, der nach dem bekannten Wort Augustins nicht unsere Verdienste, sondern seine Gaben krönt. Das biblische «was hast du, das du nicht empfangen hast?» (1. Kor. 4, 7) entscheidet ein für allemal klar gegen jeglichen Verdienstgedanken.

Ein dritter Einwand will aus der Leugnung der freien Wahl unseres Willens die Folgerung ziehen, dass es dann

entweder nur lauter böse oder lauter gute Menschen geben müsste; so hat schon Chrysostomus geurteilt. Calvin räumt das erste ein: wir Menschen sind tatsächlich alle gleich schlecht und der Bosheit hingegeben; dass es gleichwohl Unterschiede gibt, dass nicht alle in dieser Bosheit bleiben, hat seinen Grund in der freien Erwählung Gottes.

Zuletzt kommt der praktisch am meisten einleuchtende Einwand: die Ermahnungen und Vorwürfe scheinen überflüssig, ja lächerlich, wenn es nicht bei den Sündern steht, zu gehorchen — auch das ein Einwand, der schon dem Augustin gemacht wurde. Calvin beruft sich demgegenüber einfach auf das Beispiel Christi und des Paulus, die die Kraft des menschlichen Willens zur Seligkeit leugneten (Joh. 15, 5; Röm. 9, 16) und gleichwohl die allermächtigsten Ermahner waren. Dann aber sucht er zu zeigen, dass solche Ermahnungen auch vom Standpunkt der Freiheitsleugnung aus ihren guten Sinn haben. Den Hartnäckigen wird dadurch alle Entschuldigung genommen: für die Gläubigen aber ist sie ein kräftiges Mittel, durch das Gott die innere Arbeit seines Geistes von aussen mit dem Wort unterstützt. «Gott wirkt eben auf zwei Arten in den Erwählten: inwendig durch den Geist, von aussen durch das Wort. Durch den Geist schafft er sie um zur neuen Kreatur, indem er ihr Gemüt erleuchtet, ihre Herzen zur Liebe der Gerechtigkeit bildet; mit dem Wort treibt er sie an, nach dieser Erneuerung zu streben, sie zu suchen und zu ergreifen.» Man wird diesem Gedanken Calvins noch oft begegnen, dass Gott durch Mittel wirkt, in denen der Mensch Gottes Werkzeuge anerkennen soll.

Die Besprechung der scheinbar ihm entgegenstehenden Schriftstellen trägt Calvin in prächtiger Ordnung vor: voran die sittlichen Gebote der Bibel, dann ihre Verheissungen und ihre Vorwürfe und Anklagen, und dann die einzelnen besondern Bibelstellen, die in keine Klassen unterzubringen sind. Er ist auch hier keineswegs Luthers Abschreiber; er geht als Exeget sehr häufig seinen eigenen Weg. Allein diesem Streit um die Bibel fehlt ganz das Dramatische und Grandiose, das Luthers Kampf mit Erasmus sein besonderes Interesse gab. Das kommt zum grossen Teil daher, dass Calvin die Entscheidung des Problems des freien Willens in sorgfältiger

Begründung zum voraus gegeben hat, und kein Leser im Ernst erwartet, dass irgendeine Bibelstelle nachträglich an diesem Resultat etwas ändern werde. Zum Teil liegt es auch daran, dass Luther als Exeget genialer, Calvin vorsichtiger arbeitet.

Das Endresultat der Erkenntnis des Menschen bleibt vernichtend und beschämend. Die menschliche Natur im Stand der Sünde besitzt weder Erkenntnis Gottes und des wahren Guten, noch Kraft des Willens, das Gute zu tun. Die Vernunft ist blind für das Göttliche, der Wille knechtisch, von der Sünde und vom Teufel beherrscht. Dass der Mensch bei alledem von der Schöpfung her eine hohe göttliche Bestimmung empfing und auch im Stand der Sündenknechtschaft mit Willen sündigt als verantwortliches und schuldiges Wesen, erhöht sein jammervolles Elend. Schuld und Ohnmacht sind schlechthin allgemein; die kleinen Kinder tragen vom Mutterleib her das Erbsündengift in sich und stehen unter dem Zorn Gottes, und die ganze heidnische Menschheit ist eine Masse des Verderbens. Alles das stimmt bis auf den Wortlaut mit den Hauptgedanken Luthers und Augustins, entfernt sich dagegen erheblich von Zwinglis durch den Humanismus gemilderter Sündenlehre, welche die Erbsünde zur blossen Erbkrankheit abschwächte und dadurch Raum gewann für die Seligkeit der sterbenden Kinder und der edeln Heiden. Und doch hat auch Zwingli im Kommentar unter demselben Titel wie Calvin: «Vom Menschen», die Schuld und Ohnmacht des Menschen so ins Absolute gesteigert, dass selbst ein Calvin diesen Pessimismus kaum mehr überbieten konnte. Bloss Zwinglis humanistisch-optimistische Reste hat er konsequent ausgemerzt und dadurch das reformierte Denken über den Menschen dem lutherischen gleich gemacht. Dem Menschen ist von Gott das Höchste bestimmt, aber er hat es in Adam gänzlich verloren und trägt seitdem nichts als schwerste Schuld und tiefste Ohnmacht in sich, das und nichts anderes ist seitdem die allgemeine altprotestantische Erkenntnis des Menschen auf der Grundlage der Lehre des Römerbriefs.

In den spätern Ausgaben der Institutio hat Calvin nach seiner Gewohnheit allerlei Früchte seiner fortgesetzten Stu-

dien eingetragen, bald aus der Bibel, bald aus Augustin oder Bernhard allerlei neue Beobachtungen hinzugefügt, ohne am Geist des Ganzen etwas zu ändern. Er liess sich z. B. 1559 von Augustin verführen, bei der Besprechung der heidnischen Tugenden allem Grossen und Edlen der Heidenwelt das falsche Motiv des Ehrgeizes, der Ruhmsucht und überdies den Mangel jedes Strebens, Gottes Ehre zu verherrlichen, unterzuschieben und damit doch im Grunde nur Gott zu verkleinern, der ausserhalb seines Gottesvolkes auch gar nichts Gutes und Edles zustande bringen darf. Dazu passt es dann, dass er in der gleichen Schlussausgabe sich einen ingrimmigen Ausfall gegen «die hässliche Gedankenlosigkeit solcher Leute wendet, die beliebigen Weltkindern und Ungläubigen den Himmel öffnen ohne die Bedingung der Gnade, die doch nach der Bibel die einzige Türe zur Seligkeit für uns ist». Mag er hier ganz direkt an Zwingli gedacht haben oder an andere Humanisten aus dem Kreis des Erasmus, eins ist sicher: wie uns Zwinglis freier Gottesglaube aus den Kirchenmauern hinaus ins Weite führte, so schliesst uns Calvin wieder aufs neue ins kirchliche Gehäuse ein [18]). Sagt uns doch schon ein Zusatz vom Jahr 1543 im Anschluss an Jes. 60, 2, dass, «wenn bloss in der Kirche das Licht des Herrn aufgehen werde, ausserhalb der Kirche folglich nur Finsternis und Blindheit sein können» [19]), deutsch gesagt: das allgemeine menschliche Verderben muss darum postuliert werden, damit die Heilsbedeutung der Kirche im rechten Glanz erscheine. Wie menschlich mutet uns Zwingli an im Vergleich mit diesem augustinischen Eiferer!

Ein andermal geht ihm sogar Augustin zu wenig weit in der Verurteilung des Menschen. Der Afrikaner hatte die in den getauften Christen zurückbleibende sinnliche Lust «Krankheit» und nicht «Sünde» genannt, während sie nach Calvin wie nach Luther im eigentlichen Sinn den Namen «Sünde» verdient [20]). Die Frage ist an Hand der paulinischen Texte nicht ganz leicht zu entscheiden; manche Paulusworte sprechen eher für Augustin. Allein unsre Reformatoren

[18]) II, c. III 4, VI 1.
[19]) II, c. III 1.
[20]) III, c. III 10.

empfanden es mit Recht als seltsam, dem getauften Christen bloss einen schuldlosen Hang zuzuschreiben, wenn doch in diesem Hang bereits der Ansatz zu allen Aeusserungen des Bösen liegen soll. Deutlich wird wenigstens durch eine solche Stelle, wie sehr Calvin auch einem Augustin gegenüber sich seine Selbständigkeit zu wahren weiss. Die Frage hängt indes mit dem viel komplizierteren Problem zusammen, inwieweit die menschlichen Begierden zu unserer gottgeschaffenen Natur gehören, inwieweit sie als sündhaft zu taxieren sind, Calvin glaubte hier mit der Unterscheidung der «natürlichen» Begierden und der «ungeordneten» Begierden auszukommen; die Unordnung wäre dann erst die Folge des Sündenfalls [21]). Eine andere Erklärung kann von ihm, der noch unter der Macht des mythischen Denkens stand, nicht erwartet werden, so wenig im Grunde damit gewonnen ist.

Die wichtigste Neuerung des spätern Calvin ist übrigens formeller Natur: er hat für seine Schlussausgabe die Urstandslehre zu einem selbständigen Kapitel erweitert und dasselbe seinem ersten Buch: Von der Erkenntnis Gottes des Schöpfers, eingereiht [22]), während er mit Sündenfall und Erbsünde das zweite Buch einleitet. In der neuen Urstandslehre gibt er eine Art Anthropologie des normalen Menschen, handelt demgemäss vom Wesen der Seele, von der Gottebenbildlichkeit, von den einzelnen Kräften der Seele, speziell auch von der Willensfreiheit. Die Seele selbst definiert er als eine unkörperliche, unsterbliche, aber geschaffene Substanz, als solche vom Körper unterschieden und fähig, dessen Zerfall zu überdauern: zum Beweis wird diesmal in erster Linie an das Gewissen mit seiner scharfen Unterscheidung von Gut und Böse und an die die ganze Körperwelt übersteigende Erkenntnis Gottes erinnert. Pantheistische Neigungen, wie Servet sie verriet: die Seele ein Ausfluss der allgemeinen göttlichen Weltseele — haben vor dem strengen Begriff der Schöpfung zu weichen, damit die Distanz des Menschen von Gott unverwischt bleibe. Die Gottebenbildlichkeit wird vornehmlich im Kampf mit Osiander, der sie auf den Körper ausdehnen wollte, streng geistig gefasst: sie bestand im Licht

[21]) III, c. III 12.
[22]) I, c. XV.

des Geistes, in der Rechtschaffenheit des Herzens und der Gesundheit aller Teile der Seele, wobei Calvin freilich weniger an einen fertigen Besitz als eine Anlage, ein Streben nach Gerechtigkeit, Verehrung Gottes und unsterblichem Leben dachte, die Kategorien jedoch zum Ausdruck dieses Unterschiedes nicht besass. Auffallend erscheint aber sein Zugeständnis hinsichtlich der Willensfreiheit der Stammeltern, kraft deren der Mensch im Urstande das ewige Leben hätte erwerben können. Der Schöpfer hatte ihm diese Wahlfreiheit verliehen, freilich ohne die Beigabe der Beständigkeit, und hatte dadurch seinen Fall zwar möglich, jedoch nicht notwendig gemacht; die Frage der Praedestination gehöre nicht an diese Stelle. Mit dieser Betonung der ursprünglichen Wahlfreiheit wollte Calvin wie vor ihm Augustin Gott entlasten und dem Stammvater der Menschheit die Verantwortung für den Fall aufbürden, seltsamerweise jedoch ohne Augustins Vorsicht, die dem freien Willen Adams wenigstens eine Hilfskraft zum Guten beigab, um auch für den Urstand die Ueberordnung der Gnade über alles gute Tun festzuhalten. Dass aber diese Urfähigkeit zu wählen und zu fallen ein nicht unbedenkliches Geschenk des Schöpfers war, empfindet Calvin selbst; wir sollen, meint er, darin den Ausdruck des geheimnisvollen, unsern Massstäben enthobenen Schöpferwillens sehen, der schliesslich auch aus dem Fall des Menschen Stoff für seine Glorie gewinnen kann. Was heisst das anders, als dass diese ganze Urstandslehre eine wirklich befriedigende Erklärung des Problems der Sünde auch nicht zu geben vermag!

Die Lehre vom Menschen, wie wir ihn kennen, bleibt für Calvin immer die Lehre von der Sünde des Menschen. Das hat ihn der Römerbrief des Paulus, das hat ihn aber auch sein eigenes Herz gelehrt.

III. Vom Glauben (cap. IV).

Die zentrale Bedeutung des Glaubens war allen Reformatoren in einem neuen Lichte aufgegangen; schon die erste Institutio Calvins hatte darum die Erklärung des Apostolikums mit knappen, aber schwerwiegenden Worten über den Glauben eröffnet und gezeigt, was für ein grosser Unterschied

zwischen dem blossen Verstandesglauben und dem Herzensglauben sei. Durch das Studium des Römerbriefs war der Reformator von neuem auf die fundamentale Wichtigkeit des Glaubens gestossen; am Glauben hing ja für Paulus die Rechtfertigung, hing der Besitz des ewigen Lebens. Da genügten ihm seine kurzen, meist Luthers Betbüchlein entnommenen Sätze über den Glauben nicht mehr; er vermisste die strenge Definition, die Begründung ihrer Teile, die Verteidigung gegen allerlei Angriffe. Calvin muss es empfunden haben, dass nicht so sehr die Glaubenslehre als vielmehr das innerste Wesen des Glaubensaktes selbst Katholiken und Evangelische voneinander trennt. An Hand der Bibel möchte er jetzt erschöpfend vom Glauben handeln[1]).

Aber die Bibel kennt selbst verschiedene Weisen des Glaubens; ihr folgend hat die Scholastik unter Augustins Einfluss den durch die Liebe tätigen Glauben (Gal. 5, 6) für den seligmachenden Glauben erklärt und von hier aus zwischen dem formlosen Glauben (ohne Liebe) und dem durch die Liebe geformten Glauben unterschieden. Calvin missfällt diese Unterscheidung; er fürchtet nicht ohne Grund, dass durch das auf die Liebe gelegte besondere Gewicht wieder der Mensch und sein aktiver Beitrag sich zu stark vordrängen, die freie Gnade Gottes dadurch zu sehr ins Hintertreffen gerate und infolgedessen die Gewissheit des Gottvertrauens beeinträchtigt werde. Aus diesem Grund lässt er bei der Bestimmung des wahren Glaubens die Liebe vorläufig aus dem Spiel. Falschen Glauben, der gar nicht verdiene, Glauben zu heissen, nennt er dagegen das blosse Fürwahrhalten von Tatsachen, den reinen Verstandesglauben, der nicht bis ins Herz eindringt, einerlei, wenn er auch die biblischen Verheissungen und Drohungen, ja sogar wenn er Christus als Spender von Leben und Seligkeit zum Gegenstand hat. In diesem falschen Sinn soll Simon der Magier einst an Christus geglaubt haben (Apg. 8).

Um aber zum Begriff des wahren Glaubens zu gelangen, nimmt er mehrere Anläufe; man kann geradezu die verschiedenen Stufen seines Denkens noch auseinanderhalten. Ursprünglich hatte er den Herzensglauben in Gegensatz zum

[1]) Institutio 1539, c. IV Einleitung = III, c. II.

Kopfglauben gestellt und in dieser Teilnahme der allerinnersten Gemütskräfte das Wichtigste am Glauben erblickt. Noch jetzt steht dieser Punkt voran. Dann aber — und zwar schon in der ersten Institutio — trat ihm die Beziehung des Glaubens zum Worte Gottes als wichtigstes Kriterium seiner Echtheit in den Vordergrund und leitete er die Gewissheit des Glaubens aus der Sicherheit des Gotteswortes ab. «Das Wort Gottes ist die Basis, auf die der Glaube sich stützt; nimm das Wort Gottes weg und es wird kein Glaube übrigbleiben.» Beides sind doch zwei sehr verschiedene Ansätze; das erstemal steht die menschliche Subjektivität, das zweitemal die göttliche Objektivität im Vordergrund. Calvin aber schwenkt ganz deutlich zum objektiven Standort über. Durch das Wort Gottes offenbart sich Gott den Menschen, einerlei ob er nun durch den Dienst eines Menschen oder durch seine Kraft allein den Glauben wirkt. Das Wort ist ja weit mehr als blosse Kunde von Gottes Dasein: im Wort zeigt uns Gott, wie er gegen uns gesinnt ist, welchen Willen er gegen uns hat. Folglich ist der Glaube «Kenntnis des göttlichen Willens gegen uns, geschöpft aus Gottes Wort. Seine Grundlage ist die vorausgesetzte Ueberzeugung von der Wahrheit Gottes.» Darin trifft Calvin ganz auffallend mit Luther zusammen, dessen Herzensglauben immer auch die Zuversicht zu Gottes Wahrhaftigkeit und zur Wahrheit seines Wortes zugrunde liegt. Immerhin geht Calvin dann wie Luther von diesem weiten Glaubensbegriff zur engeren Bestimmung des Heilsglaubens über. Er fragt sich: «was vor allem hat der Glaube im Wort Gottes vor Augen?» Doch nicht den drohenden, schreckenden, zürnenden Gotteswillen, obschon der Glaube die Wahrheit Gottes mit allen göttlichen Kundgebungen unterschreibt, sondern «den Liebeswillen oder die Barmherzigkeit Gottes». Darum bedarf er der Gnadenverheissung, durch die uns bezeugt wird, Gott sei unser gnädiger Vater; in ihr allein kann das Menschenherz zur Ruhe kommen. Ist damit die objektive Grundlage des Glaubens klargelegt, so gilt es nun, das subjektive Wesen des Glaubens noch genauer zu bestimmen. Zum Glauben gehört eine vom Zweifel freie, feste Gewissheit. Solche kann aber weder der verfinsterte Verstand des Menschen noch das ewig

unruhige Herz fassen, wenn nicht beide aus göttlicher Kraft erleuchtet und befestigt werden. So endlich ergibt sich die richtige Definition des Glaubens: «eine feste und gewisse Erkenntnis des göttlichen Liebeswillens gegen uns, die sich gründet auf die Wahrheit der Gnadenverheissung in Christus, und die durch den heiligen Geist unserem Verstand geoffenbart und unseren Herzen besiegelt wird» [2]).

Der Definition folgt eine gründliche Detailerklärung [3]). Calvin unterscheidet zuerst die Glaubenserkenntnis von jeder beliebigen andern menschlichen Erkenntnis. Auf allen andern Gebieten heisst «erkennen»: mit dem Verstand begreifen. Die «Erkenntnis des Glaubens» aber ist über alles menschliche Begreifen erhaben und heisst den menschlichen Verstand «aus sich selbst heraus und über sich hinauf gehen». Da aber Gott uns durch seine Offenbarung entgegenkommt, wird der Glaube mit Recht ein «Erkennen» genannt und bezeugen die Gläubigen, sie «wissen», dass sie Gottes Kinder seien. «Sie wissen es auch bestimmt, jedoch mehr, weil sie durch eine innere Einsprache der göttlichen Wahrheit versichert, als weil sie durch vernünftige Beweisführung belehrt sind.» Derart bleibt es dabei: die Erkenntnis des Glaubens «besteht mehr in innerer Gewissheit als im Begreifen». Calvin will damit sagen, dass der Glaube etwas anderes als eine auf Verstandesgründen ruhende verstandesmässige Einsicht einer Wahrheit sei; er will aber zugleich die Beteiligung des Verstandes am Glaubensakt festhalten und das Erkennen im Glauben sich nicht verwischen lassen.

Die Erkenntnis des Glaubens nennt Calvin «gewiss und fest», um sie damit von allen unsichern und schwankenden Meinungen zu unterscheiden. Es gibt, meint er, einen Glauben an die Barmherzigkeit Gottes, der den Menschen keinen Trost gibt, weil sie bloss im allgemeinen glauben, dass Gott barmherzig sei, aber nicht zur Gewissheit kommen, dass gerade ihnen seine Barmherzigkeit gilt. Der biblische Glaube dagegen bringt «Plerophorie», persönliche Gewissheit, mit sich und besteht in persönlichem Erleben und Erfahren der Gnade Gottes. Darum «leitet Paulus aus dem Glauben das Ver-

[2]) III, c. II 6.
[3]) III, c. II 14—36.

trauen (fiducia) ab und braucht die Bibel überhaupt häufig statt «Vertrauen» das Wort «Glauben». Den Glauben wie Luther einfach als das Vertrauen zu Gottes Barmherzigkeit zu definieren, widerstrebt Calvins Sprachgefühl, das mit den verschiedenen lateinischen Worten (fides und fiducia) notwendig auch einen verschiedenen Sinn verbindet. Für ihn ist daher der Glaube nicht Vertrauen, sondern «Erkenntnis», aber eine solche Erkenntnis, die mit Vertrauen verbunden ist. Das hindert ihn nicht, auf das persönliche Vertrauen im Glauben das allerhöchste Gewicht zu legen. Er nennt das «den Hauptpunkt beim Glauben», «dass wir nicht meinen, die Verheissungen von Gottes Barmherzigkeit seien bloss ausser uns wahr, nicht in uns; nein, wir sollen sie inwendig erfassen und zu unserm Eigentum machen.» Nur dann zieht der Friede ins Herz und entsteht «die Gemütsruhe, welche unser Gewissen vor Gottes Gericht still und heiter macht, während es ohne sie sich in aufgeregter Unruhe quälen und martern muss, falls es nicht auf Momente Gott und sich selbst vergisst». Darum ist nur der wahrhaft gläubig, «der mit fester Ueberzeugung gewiss ist, dass Gott ihm ein gnädiger und liebender Vater ist, von dessen Güte er sich alles verspricht, der auch im Vertrauen auf die Verheissungen des göttlichen Liebeswillens in unzweifelhafter Erwartung der Seligkeit steht». Ja, nur der ist ein Gläubiger, «der in fester Heilsgewissheit fröhlich über Tod und Teufel spottet und mit Paulus ausruft: «ich bin gewiss, dass nichts mich scheiden kann von der Liebe Gottes in Jesus Christus!» Lutherische Glaubensgewissheit und Glaubensfröhlichkeit, ungeachtet der sprachlichen Unterscheidung von fides und fiducia!

Allein gegen diese hoch gegriffene Beschreibung des Glaubens erhebt sich sogleich der Protest der frommen Erfahrung, die von Unruhe, ja von schweren Schrecken und Erschütterungen des gläubigen Herzens zu erzählen weiss. Das scheint nicht zu stimmen mit der Glaubensgewissheit. Calvin erklärt jedoch, dass er keineswegs eine Gewissheit des Glaubens ohne jeden Zweifel, eine Sicherheit ohne Sorge im Auge habe, da ihm feststeht, dass die Gläubigen beständig mit ihrem eigenen Unglauben zu kämpfen haben. Nur das bestreitet er, dass sie durch ihre Anfechtungen aus jenem

gewissen Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit ganz herausfallen und abfallen. Er begründet dann diesen Kampf des Gläubigen gegen seinen eigenen Unglauben mit dem Zwiespalt von Geist und Fleisch im Menschenherzen und mit der daraus folgenden Unvollkommenheit des Glaubens; «der in den Resten des Fleisches wurzelnde Unglaube erhebt sich immer wieder zur Bekämpfung des Glaubens, der im Herzen Platz genommen hat.» Das scheint nun freilich ein Zugeständnis dessen, was Calvin zuvor bestritten hatte. Er hatte dem Glauben «eine von Zweifel freie, feste Gewissheit» zugeschrieben; jetzt schreibt er, dass «im gläubigen Gemüt die Gewissheit mit Zweifel vermischt sei». Trotzdem hält er an seiner früheren Position fest. «Wir werden erschüttert, aber fallen nicht aus unserm Stand; das Ende dieses Kampfes bleibt immer, dass der Glaube die Schwierigkeiten, die ihn belagern und zu erdrücken scheinen, zuletzt überwindet.»

Und nun entwirft Calvin ein Bild des Glaubenslebens aus der ganzen Tiefe christlicher Erfahrung heraus. Auf der einen Seite betont er energisch das allmähliche Wachstum des Glaubens, die Fortschritte der Glaubensgewissheit; auf der andern Seite steht er unter dem starken Eindruck einer mit unserer leiblichen Organisation zusammenhangenden, vor dem Tode nicht aufhörenden Mühseligkeit des Glaubenslebens. Am Anfang steht für ihn gewöhnlich ein Zustand, da unser Geist, «wenn auch mit Gotteserkenntnis erleuchtet, noch in viel Unwissenheit eingewickelt» bleibt. Aber «wenn auch nur der kleinste Glaubenstropfen unserm Geist eingeträufelt ist, so fangen wir schon an, das Antlitz Gottes freundlich und heiter und uns gnädig zu schauen, freilich noch aus der Ferne, aber doch so gewiss, dass wir wissen, es ist keine Täuschung. Bei jedem weiteren Fortschritt (wie wir denn beständig fortschreiten sollen) kommen wir zu einem näheren und gewissern Anblick Gottes; je mehr wir damit fortfahren, um so vertrauter wird er uns.» Und so wird schrittweise unsere Erkenntnis immer heller, unsere Unwissenheit allmählich abgewischt. Aber «wenn wir auch manches noch nicht wissen oder nur dunkel sehen, so hindert das nicht, dass der Glaube jetzt schon eine deutliche Erkenntnis des göttlichen Liebeswillens gegen uns geniesst». «Wie ein im Kerker ein-

geschlossener Mensch die Sonnenstrahlen nur schräg und sozusagen zur Hälfte durch sein enges Fenster leuchten sieht, gleichwohl aber ein unzweifelhaftes Licht mit den Augen auffängt und sich daran erlabt, so bekommen auch wir, mit den Fesseln des irdischen Leibes gebunden, ob uns gleich von allen Seiten grosse Finsternis mit ihren Schatten umfängt, dennoch durch Gottes Licht, wenn es auch nur ein wenig seine Barmherzigkeit ausstrahlt, gerade genug Helle für eine feste Sicherheit.»

Für beides, die Schranken des Glaubens und seine Kraft, ist Paulus für Calvin ein lebendiger Zeuge, der das eine Mal unser Erkennen in diesem Leben «Stückwerk» nennt, «ein Schauen im Rätsel durch den Spiegel» (1. Kor. 13, 9), und das andere Mal «die Herrlichkeit des Glaubens, der ohne Schleier in Gottes Antlitz schaut», preist (2. Kor. 3, 18). Calvin zeichnet zunächst ein ergreifendes Bild der mannigfachen Glaubensnot eines Christenmenschen. «Wir stecken in solchen Hüllen der Unwissenheit, dass wir ohne Zweifel und Angst nicht sein können, zumal unser Herz mit einem natürlichen Hang zum Unglauben neigt.» Dazu kommen «Versuchungen ohne Zahl, auf mancherlei Art»: allerlei Unglück lässt uns auf Gottes Zorn schliessen; unser Gewissen bestärkt uns darin, dass Gott uns feindlich sei, dass wir keine Hilfe bei ihm hoffen dürfen. «Aber gegen diesen Anprall der Mächte des Unglaubens wappnet und schützt sich der Glaube mit Gottes Wort. Fällt ihn die Versuchung an, Gott sei sein Feind, weil er ihm feindlich begegnet, so hält er ihm entgegen, Gott sei vielmehr barmherzig, auch wenn er betrübt, denn seine Züchtigung stamme weit mehr aus der Liebe als aus dem Zorn. Plagt ihn der Gedanke, Gott sei der Rächer seiner Missetaten, so hält er ihm entgegen, dass Verzeihung bereit stehe für alle Sünden, sobald der Sünder zu Gottes Gnade Zuflucht nimmt. Also erhebt sich ein frommes Gemüt, mag es auch auf wunderliche Weise umhergetrieben und geplagt werden, zuletzt dennoch über alle Schwierigkeit und lässt niemals zu, dass ihm das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit entrissen werde. Ja alle die Zweifelsgedanken, die ihm zur Prüfung dienen und es müde machen, laufen schliesslich in die Gewissheit dieses Vertrauens aus.» Zum

Beleg verweist Calvin auf die Psalmisten, die gerade in ihrer Bedrängnis durch Gott, ja in ihrer Gottverlassenheit, mit ihren Klagen und Bitten zu ihm flehen, und auf die kleingläubigen Jünger, die gerade in ihrer Angst Christus um Hilfe riefen. Calvin bleibt dabei: «die Wurzel des Glaubens wird niemals aus dem frommen Herzen gerissen»; dafür gibt Hiob ein gewaltiges Zeugnis, «der, selbst wenn er von Gott getötet würde, nicht aufhören wollte, auf ihn zu hoffen».

Es gibt aber auch eine andere, mit der Sicherheit des Glaubens durchaus vereinbare Art der Furcht und Angst, die nämlich, Gott in Zukunft zu beleidigen und zum Zorn zu reizen, wofür Calvin wieder bei Paulus (1. Kor. 10, 5 ff.; 12; Röm. 11, 20) Belege findet. Es ist die allem Hochmut und allem frechen Selbstvertrauen entgegengesetzte heilsame Sorge, nicht aus dem Herdenstand herauszufallen. Wir sollten ja «unser Heil mit Furcht und Zittern schaffen» (Phil. 2, 12), d. h. «auf Gottes Kraft allein sehen, gegen uns selbst aber ganz misstrauisch sein». «Kühnheit des Glaubens, gegründet auf Gottes Barmherzigkeit», soll verbunden bleiben mit «frommer Furcht», so oft wir vor Gottes Majestät treten und in seinem Glanz unsere ganze Hässlichkeit gewahr werden. Misstrauen gegen sich selbst und Zutrauen zu Gott gehören einfach zusammen, dementsprechend auch Furcht und Angst zusammen mit dem Besitz des sichersten Trostes. Calvin nimmt hier den Anlass, das Wesen der rechten «Furcht Gottes» genauer zu beschreiben. Gott ist unser Vater und unser Herr. «Wer ihn recht verehren will, wird darnach trachten, ihm ein gehorsamer Sohn und ein unterwürfiger Knecht zu sein.» Den Sohnesgehorsam nennt die Bibel «Ehre», den Knechtsgehorsam «Furcht». Beides aber gehört untrennbar zusammen, und so will Calvin die Furcht Gottes schliesslich als «Ehrfurcht» (reverentia), «gemischt aus Ehre und Furcht», definieren: gehört doch auch zur Kindesgesinnung mindestens die Furcht, Gott zu beleidigen. Wenn Johannes schreibt: «Furcht ist nicht in der Liebe» usw. (1. Joh. 4, 18), so meint er damit die Angst des Unglaubens, von der diese Furcht der Gläubigen ganz verschieden ist. «Die Gläubigen fürchten eben die Beleidigung Gottes weit mehr als die Strafe, und sie werden durch die Furcht vor der

Strafe nicht beängstigt, als schwebe sie immer über ihrem Nacken, sondern sie werden bloss vorsichtig gestimmt, um sie gar nicht auf sich zu ziehen.» Damit schliesst Calvin seine Ausführung über die subjektive Seite des Glaubens. Er hat etwas von seinem Selbstporträt in diese Beschreibung der Spannungen und Kämpfe des Glaubenslebens verwoben. Man kann hier seine Nüchternheit und strenge Aufrichtigkeit, die sich nichts vormachen will, studieren, dann wieder seine Getrostheit, die unerschütterliche Festigkeit seines Glaubens, zuletzt seine ethische Feinheit, die Abkehr von allem Titanischen, den Unterton von Ehrfurcht und sittlicher Scheu in aller Glaubensinnigkeit. Es ist der Glaube Luthers und doch auch wieder ein anderer Glaube: vorsichtiger, zurückhaltender, sorgfältiger als Luthers Art. Aber es sind immer nur Nuancen, welche die beiden Männer unterscheiden; gerade in seinen Briefen wetteifert Calvins Glaube mit Luthers Glaubenstrotz.

Er wendet nun seine Aufmerksamkeit dem Gegenstand des Glaubens genauer zu. «Gottes Wohlwollen» (benevolentia) hatte die Definition als solchen Gegenstand genannt, wir würden sagen: Gottes Liebeswille gegen uns. Was die Gewissheit dieser Liebe Gottes für uns bedeutet, will er jetzt klar machen. «Heilsgewissheit» ist das rechte Wort dafür. Aber diese Heilsgewissheit will recht verstanden werden. Es liegt darin ganz allgemein der Trost, dass die Feindschaft mit Gott aufgehoben ist und wir in seine Gnade aufgenommen sind, folglich keine Gefahr uns mehr drohen kann und alles uns zum Besten dienen muss. Verheissungen des gegenwärtigen und des künftigen Lebens sind darin eingeschlossen, jedoch mit Unterschieden. Langes Leben, Ehre, Reichtum will uns Gott keineswegs sicher versprechen; nur dessen sollen wir ganz gewiss sein, dass, was immer uns in diesem Leben fehlen wird, «Gott uns gar niemals fehlen kann». Die Gewissheit des ewigen Lebens dagegen gehört zum sichern Besitz des Glaubens und zu seinem wichtigsten Inhalt. Und dennoch kehrt Calvin bezeichnenderweise immer wieder zum einfachen Besitz der Liebe und Gnade Gottes selbst zurück; darin liegt «alle Seligkeit» für uns jetzt schon auf Erden. So hochwichtig ihm die Jenseitshoffnung auch ist, der Fromme

wartet nach ihm nicht auf erst künftige Güter; er hat die Hauptsache gegenwärtig, er hat Gott und seine Liebe. Wir stehen hier beim Zentrum, wo Calvin vor allem verstanden werden muss.

Objektive Grundlage dieses Glaubens ist Gottes Gnadenverheissung. Calvin möchte damit den engeren Heilsglauben von dem weiteren Glauben an die Wahrheit des Wortes Gottes unterscheiden. Dass die Gläubigen Gottes Wort in allen Teilen ergreifen und annehmen, ist für ihn selbstverständliche Voraussetzung. Jedoch der eigentliche Grund des Glaubens ist «die Verheissung von Gottes Barmherzigkeit». «Der Glaube sucht ein Leben in Gott, das nicht in den Geboten oder Strafbefehlen, sondern in der Verheissung der Barmherzigkeit gefunden wird.» Diese Verheissung aber ist nicht bedingt («wenn du das tun wirst, so wirst du leben»), da wir damit niemals aus der Furcht und dem Schwanken herauskommen würden, sondern frei, unbedingt, die Zusage des reinen Gnadengeschenks. Darum gehören Verheissung und Glaube, Evangelium und Glaube bei Paulus so eng zusammen. Zuletzt begründet Calvin, warum er die Verheissung «in Christus» beschlossen haben will. Es gibt, meint er, auch allgemeine Verheissungen für alle Menschen, die doch alle ihr Ziel nicht erreichten und keinen festen Glauben in der Menschenseele auslösten. Für ihn steht es einfach ausser Frage, dass «niemand von Gott geliebt wird ohne Christus». «Er ist der geliebte Sohn, auf dem die Liebe des Vaters ruht; durch seine Vermittlung muss sie zu uns überfliessen.» «Auf ihn sollen wir darum blicken, so oft uns die Verheissung angeboten wird.» Merkwürdig diese Selbstverständlichkeit der christozentrischen Position Calvins! Und wie eng wird auf einmal die Liebe Gottes zu den Menschen! Nun, genau so hat es Luther gehalten. Gottes Liebe in Jesus Christus, das ist auch sein Glaubensbekenntnis. Der Zwinglische Universalismus der Gottesliebe fand bei Calvin kein Verständnis mehr.

Die Verbindung zwischen dem objektiven und dem subjektiven Faktor bildet nach Calvin «der heilige Geist». Denn die «nackte und äusserliche Aufzeigung des Gotteswortes» stösst im Menschen auf den Widerstand seiner Blindheit

und seines Trotzes und würde für sich allein nicht ausreichen, um den Glauben zu erzeugen. Ohne die Erleuchtung des heiligen Geistes bringt das Wort nichts zustande, und zwar muss nicht nur unser Verstand durch Gottes Geist erleuchtet, sondern auch unser Herz durch seine Kraft befestigt werden. Es ist der Fehler des katholischen Glaubensbegriffs, dass dabei immer nur an die Zustimmung des Verstandes und gar nicht an das Vertrauen des Herzens gedacht wird. Ein ganz besonderes Geschenk Gottes für Verstand und Herz ist also der Glaube. Calvin ist sich wohl bewusst, mit der Behauptung, nur der könne an Christus glauben, dem es geschenkt werde, eine ungeheuerliche Paradoxie auszusprechen; allein sowohl die Erhabenheit der himmlischen Weisheit wie die natürliche Schwäche des menschlichen Geistes und die Unbeständigkeit des Herzens zwingen ihn zu diesem Eingeständnis. Er führt das genauer aus an Hand von Bibelstellen, ganz besonders der Paulusworte in 1. Kor. 2. Dabei ist lehrreich, wie der Weg zum Herzen für Calvin durchaus durch den Verstand geht. Der Verstand muss zuerst erleuchtet werden durch Gottes Geist. «Wohl gleicht das Wort Gottes der Sonne und leuchtet allen, denen es gepredigt wird; aber für die Blinden ist es ohne Wirkung. Wir alle sind von Natur hierin blind; darum kann es in den Verstand nur dann eindringen, wenn der innere Lehrer, der Geist, ihm durch seine Erleuchtung Eingang verschafft.» Dann aber «muss, was der Verstand aufnahm, ins Herz übergeführt werden»; denn Glaube entsteht nur dann, wenn das Wort Gottes nicht nur oben im Gehirn erwogen wird sondern tief innen im Herzen Wurzel fasst. Und hier nun, bei der Bekräftigung des Herzens, zeigt sich die Kraft des heiligen Geistes noch viel klarer als bei der Erleuchtung des Verstandes, «weil das Misstrauen des Herzens noch grösser ist als die Blindheit des Verstandes, und weil es schwerer ist, das Herz zur Ruhe als den Verstand zur Erkenntnis zu bringen». Für das rechte Verständnis Calvins ist dieser Gedankengang höchst lehrreich. Ihm einfach Intellektualismus vorzuwerfen, ist gründlich verkehrt; blosse Verstandeserkenntnis ist für ihn noch kein Glaube. Aber allerdings bekommt die Lehre und Erkenntnis den Vortritt bei der Erweckung des Glaubenslebens

und geht die Wirkung des Geistes über den Verstand in das Herz. Für reine mystische Unmittelbarkeit ist hier kein Platz. Der Glaube ist ein göttliches Wundergeschenk, gewiss, aber er entsteht in geordneter, psychologisch verständlicher Weise.

Das Wesen des Glaubens wäre damit erschöpfend beschrieben, wenn nicht katholische Gegensätze und Einwände noch einige Zusätze erheischten. Calvin stellt seine evangelische Glaubensgewissheit zunächst in scharfen Gegensatz zu dem scholastischen Dogma: wir können über die Gnade Gottes gegen uns höchstens auf Grund einer moralischen Vermutung etwas entscheiden, je nachdem der einzelne Mensch sich ihrer nicht für unwürdig hält [4]). Aber eine solche Mitberücksichtigung des menschlichen Verhaltens lässt natürlich niemals eine feste Gewissheit aufkommen, während der evangelische Glaube, so wie Calvin ihn versteht, umgekehrt «für den Zweifel keinen Platz lässt» und überhaupt «zu gar nichts in grösserem Gegensatz steht als zum blossen Vermuten».

Dafür müssen die Evangelischen freilich den Vorwurf auf sich sitzen lassen, es sei frecher Hochmut, sich eine zweifelsfreie Erkenntnis des göttlichen Willens anzumassen. Calvin gibt zu: es wäre in der Tat Hochmut, wenn wir solche Gewissheit aus uns selbst schöpften; wir schöpfen sie aber mit Paulus (1. Kor. 2, 12) aus dem heiligen Geist. Aber ist es nicht eine Anmassung, dass wir uns getrauen, uns des Geistes Christi zu rühmen? Calvin ist erstaunt, dass die gelehrten Gegner in den ersten Elementen der Religion so unwissend sind. Wer seinen Paulus kennt, weiss doch, dass «die Kinder Gottes vom Geist getrieben werden», dass «der Geist Gottes unserm Geiste Zeugnis gibt, dass wir Gottes Kinder sind». Wie kann man ein Christentum vorgeben ohne Christi Geist? Aber die Gegner wenden ein, es gehöre zur Bescheidenheit und Demut, den persönlichen Besitz des Geistes nicht geltend zu machen. Auch das geht gegen den Sinn des Paulus und Johannes, die jedem Gläubigen zumuten, zu «wissen», dass Gottes Geist in ihm wohnt. Der Glaube ist ja das Werk des

[4]) III, c. II 38—40.

Geistes; wie will jemand Glauben und Geist voneinander trennen. «Es gibt kein Christentum, das sich nicht der Gegenwart des Geistes rühmt.» Aber, heisst es von gegnerischer Seite, es bleibt doch mindestens die Erkenntnis des Beharrens bis zum Ende für den Gläubigen in der Schwebe. «Ein schönes Heilsvertrauen, das nur für heute, nicht einmal sicher für morgen gilt!» Das Schlusswort des Paulus in Röm. 8 redet wahrlich eine andere Sprache! Dass der Apostel hier bloss aus einer Spezialoffenbarung rede, geht gegen den ganzen Sinn des Zusammenhangs. Ja, meint Calvin zum Schluss, es zeugt von «äusserster Undankbarkeit», wenn ein Christ, der seinen Glauben der Erleuchtung des heiligen Geistes verdankt, sich schämt, diesen offen zu bekennen und sich seiner zu rühmen. Auch dieser Abschnitt ist für Calvins Denkweise sehr lehrreich: das Christentum eins mit der Zuversicht auf den persönlichen Geistesbesitz, und trotzdem keine Geistschwärmerei, sondern klare Erkenntnis und festes Vertrauen!

Mit noch zwei verkehrten katholischen Meinungen vom Glauben hat sich Calvin im Anschluss an seine Definition auseinanderzusetzen. Er kommt noch einmal auf die Unterscheidung des «formlosen» und des «geformten» Glaubens zurück [5]). Der Glaube, heisst es, werde dadurch «geformt», dass zur blossen Zustimmung – das ist der Glaube — der fromme Zug des Herzens hinzutrete. Aber «die Zustimmung, die der Glaube bedeutet, geht weit mehr das Herz als den Kopf an und gehört mehr zum Gemüt als zum Verstand». Recht besehen, besteht ja diese Zustimmung gerade in dem frommen Zug des Herzens; wenigstens die Bibel fasst es so auf. Und wenn nach Paulus uns Christus auch zur Heiligung gegeben ist, so kann er ohne Heiligung des Geistes gar nicht erkannt werden, woraus folgt, «dass der Glaube in keiner Weise von dem frommen Zug des Herzens zu trennen ist». Das berühmte Pauluswort, das einen Glauben ohne Liebe vorauszusetzen scheint (1. Kor. 13, 2), meint mit dem Wort «Glauben» die Gabe, Wunder zu tun, und ist daher ganz mit Unrecht von den Katholiken herbeigezogen worden.

[5]) III, c. II 8 f.

Tritt Calvin in diesem Kampf als Feind eines intellektualistischen Glaubensbegriffs auf, so wehrt er sich im Gegenteil kräftig für die Pflicht des Denkens im Glauben durch seine Bekämpfung der katholischen fides implicita [6]). Bekanntlich hatte die katholische Scholastik in der Forderung des Glaubens ganz verschiedene Ansprüche an die Laien und an die Priester und Theologen gestellt und den Laien in den meisten Glaubensfragen einen «eingewickelten Glauben» (fides implicita) zugemutet, d. h. die Bereitwilligkeit, alles das zu glauben, was die Kirche lehrt. Calvin ist empört darüber, dass dies «Glauben» sein soll: nichts verstehen, wenn du nur deinen Sinn gehorsam der Kirche unterwirfst. «Nicht in der Unwissenheit, sondern in der Erkenntnis» besteht nach ihm der Glaube, — Erkenntnis nicht nur Gottes, sondern des göttlichen Willens. «Nicht das macht uns selig, dass wir bereit sind, für wahr zu halten, was die Kirche befiehlt, und die Aufgabe des Forschens und Erkennens der Kirche zu überlassen, sondern dass wir erkennen, dass Gott uns ein gnädiger Vater ist durch die Versöhnung in Christus, und dass Christus uns zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zum Leben geschenkt ist. Durch diese Erkenntnis, nicht durch die Unterwerfung unseres Sinnes, erlangen wir den Eingang in das Reich Gottes.» Wohl weiss auch Calvin, dass «bei der Unwissenheit, die uns jetzt umgibt, sehr vieles für uns «verhüllt» ist und auch bleiben wird, bis wir unser Fleisch ablegen und näher zu Gottes Gegenwart gelangen. Da gilt es in der Tat, das Urteil in der Schwebe zu halten und das Gemüt fest auf die Erhaltung der Einheit mit der Kirche zu richten. Aber unter diesem Vorwand ein Gemisch von Unwissenheit und Demut «Glauben» zu nennen, ist ganz absurd. Der Glaube besteht in der Erkenntnis Gottes und Christi (Joh. 17, 3), nicht in der Ehrfurcht vor der Kirche.» Ein tapferes Wort aus tapferem Herzen. Es ist eine der Glanzstellen im konfessionellen Kampf. Intellektualismus! so wird der Katholik es empfinden; aber für den Protestanten gehört nach Calvin Klarheit und Wahrheit zum Wesen der Religion.

[6]) III, c. II 2 f.

Erst nachdem er nun die Erklärung seiner eigenen Definition des Glaubens beendigt hat, wendet sich Calvin der Definition des Hebräerbriefs zu und wiederholt die Gedanken der ersten Institutio darüber [7]). Das einzig Neue ist, dass er am Schluss aus dem Erlebnis der göttlichen Güte die Gegenliebe gegen Gott im Herzen erwachen lässt, um durch diese Ableitung der Liebe aus dem Glauben ein für allemal das scholastische Schlagwort, die Liebe habe vor Glauben und Hoffnung den Vorrang, zu entkräften.

Das ist Calvins neue Lehre vom Glauben, eine der schönsten Bereicherungen der Institutio. Man lernt hier den Denker und den frommen Menschen in ihm gleich ausgezeichnet kennen: den Denker in der Aufstellung einer exakten, allseitigen und vollständigen Definition des Glaubens, die dann Punkt für Punkt gründlich erklärt und gegen Einwände verteidigt wird; den frommen Menschen in der aus reichster persönlicher Lebenserfahrung stammenden Schilderung des Glaubenslebens mit seinen Kämpfen und Stürmen, seinen Siegen und Niederlagen, seiner Ausdauer, seiner inneren Festigkeit und Unerschütterlichkeit. So lehrt kein Epigone vom Glauben; so schreibt ein Mann, der selber den Glauben hat und aus Erfahrung seine Lebendigkeit kennt.

Immerhin dürfen zum Verständnis des calvinischen Glaubens zwei Punkte nicht übersehen werden. 1. Calvins Glaube ist nicht wie bei Luther jener wunderbare Einheitspunkt von Religion und Sittlichkeit, da die göttliche Gabe sich in die menschliche Kraft umsetzt und mit dem Besitz des gnädigen Gottes zugleich der Wille zum Guten in der Seele mächtig wird; man denke an den Sermon von guten Werken oder das «lebendige, tätige, geschäftige, mächtige Ding» in der Vorrede zum Römerbrief! Calvins Glaube ist strikte religiöse Funktion, das Ergreifen der Gnade Gottes und die frohe Gewissheit dieser Gnade; keine direkte Linie geht von hier aus zum sittlichen Tun. Und hiebei hat er ja das Neue Testament, gerade Paulus, dem Wortlaut nach auf seiner Seite; Paulus leitet die neue sittliche Kraft im Christen vom heiligen Geist, aber nicht vom Glauben ab. Mehr noch,

[7]) III, c. II 41.

Calvin hat auch Luthers theologische Definition des Glaubens auf seiner Seite, sobald Luther an Hand des biblischen Sprachgebrauchs den Glauben beschreibt. Aber das ist eben für ihn bezeichnend: er geht in seinen Gedanken soweit als die Bibel geht, keinen Schritt weiter, während Luther und auch Zwingli gerade in dieser Frage, unbekümmert um den biblischen Sprachgebrauch, ihre Erfahrung von der Neugeburt des Menschen im Glauben kraftvoll zum Ausdruck bringen. Luther gibt in solchen Fällen einfach das Erlebnis seines Herzens wieder; Calvin bleibt bei der Schriftgelehrsamkeit. 2. So wunderschön Calvins Kapitel vom Glauben die innerliche, persönliche und lebendige Art des evangelischen Glaubens zu beschreiben weiss, unmittelbar nachher folgen im gleichen Kapitel die Trinitätslehre und die Erklärung des Apostolikums, denen gegenüber der Glaube ein theoretisches Fürwahrhalten bedeutet. Calvin vermochte in keiner Weise seinen evangelischen Glauben fest und konsequent durchzuführen; er selbst sank als Theologe stets wieder in den puren Autoritätsglauben zurück.

Calvin war übrigens selbst mit seiner Beschreibung des Glaubens nicht ganz zufrieden, sondern fand in den folgenden Ausgaben der Institutio noch manches auszubessern. 1543 setzte er sich mit ernsten Katholiken auseinander, die den Glauben mit Unglauben mischen möchten mit der Berufung auf den Wechsel von Furcht und Hoffnung in den Herzen der Gläubigen. Der Blick auf Christus, heisst es, weckt das Herz zur Hoffnung auf, aber der Blick ins eigene Innere mahnt jedesmal wieder zur Furcht, und das Aufsteigen der einen Stimmung hat jedesmal ein Erliegen der andern zur Folge [8]). Calvins Antwort beleuchtet die Wärme seines Christusverhältnisses. Er wirft diesen «Halbpapisten» vor, dass sie nur «einen fernen Christus» haben und nicht «Christus, wohnend in unsern Herzen». Es geht, erklärt er, nicht an, Christus von uns zu trennen oder uns von ihm; vielmehr «mit beiden Händen sollen wir tapfer seine Gemeinschaft mit uns festhalten». «Christus ist nicht ausser uns, er wohnt in uns und wächst durch eine wunderbare Gemeinschaft von Tag zu Tag mehr mit uns zusammen, bis er zuletzt ganz eins

[8]) III, c. II 24.

mit uns wird.» «Christusmystik» möchte man das heute nennen; aber es ist für Calvin wie für Luther kein den Glauben überragendes Verhältnis einzelner Seelen, sondern ist der echte Glaube selbst, zu dessen Wesen es gehört, seinen Gegenstand in sich hereinzuziehen und mit ihm eins zu werden. In diesem Sinn ist jeder lebendige Glaube Gegenwart Christi in der Seele.

Dass der Glaube, nach dem wir uns nennen, der Christusglaube und kein blosser Glaube an Gott im allgemeinen ist, hob Calvin vor allem in der Schlussausgabe der Institutio hervor, wie er dort überhaupt die Bedeutung Christi noch kraftvoller als bisher ins Licht zu setzen suchte. Dem Glauben einfach Gott zum Gegenstand geben, das nennt er «einen Schleier über Christus decken»; dagegen beruft er sich auf Paulus und Johannes, die jede Gotteserkenntnis verwerfen, die nicht durch den Sohn vermittelt ist. «Gott selbst bliebe für uns ganz verborgen, wenn nicht der Glanz Christi uns aufleuchten würde»; bei ihm, seinem einigen Sohn, hat ja der Vater alles deponiert, um in ihm sich uns zu offenbaren [9]). Es ist, als hätte Jesus Christus diesen Reformator je länger desto mächtiger in seine Gewalt gebracht.

Das fortgesetzte Bibelstudium zusammen mit der reicheren Lebenserfahrung machte ihn dagegen nachdenklicher und vorsichtiger in der Frage der fides implicita [10]). Wie zuversichtlich war er anfangs den Katholiken entgegengetreten; wir Evangelische opfern unsern Intellekt keiner Kirche, wir glauben mit klarer Erkenntnis! Jetzt muss er selbst die Unvollkommenheit des Glaubens viel stärker einräumen; warum? weil die Bibel tatsächlich so viele dunkle Stellen enthält, dass auch der beste christliche Lehrer immer wieder zum Lernen bereit sein muss. Zum Trost beruft sich Calvin jetzt auf das Beispiel der Jünger, die noch über den Tod des Meisters hinaus seine Auferstehung nicht fassen konnten; ihr Glaube war also «eingewickelter» Glaube, aber Glaube dennoch, denn sie hatten das erforderliche Minimum theoretischer Klarheit, sie glaubten, dass Jesus der einzige Lehrer, der Urheber ihres Heils, der vom Himmel Gekom-

[9]) III, c. II 1 f.
[10]) III, c. II 4 f.

mene sei. Somit kann wirklicher Glaube mit viel Unwissenheit und Unklarheit verbunden sein: das würden wir fides implicita heissen. Ausserdem nennt die Bibel häufig Glauben, was eigentlich mehr seine Vorstufe ist, eine gewisse Willigkeit und Gelehrigkeit, die gerne fortschreiten möchte, wie sie z. B. Joh. 4, 53, 42 beschrieben wird. Auch das wäre eine Art fides implicita. Es wird schwerlich bloss der komplizierte und unsystematische Sprachgebrauch der Bibel gewesen sein, der Calvin zu diesem Entgegenkommen an den katholischen Sprachgebrauch nötigte, obschon die Bibel einen Dogmatiker, der gern mit einer einfachen klaren Definition arbeiten wollte, schon zur Verzweiflung bringen kann. Die Erfahrung, die Calvin mit seinen Christen machte, musste ihn vor allem vorsichtiger stimmen. Jedoch seinen idealen Glaubensbegriff gab er niemals preis.

In die schwersten Verlegenheiten brachte ihn aber das Praedestinationsproblem, speziell die Tatsache, dass so und so viel Verworfene vorübergehend gläubig gewesen waren, ja dass auch die Bibel von «Gläubigen» erzählt, deren Glauben wie ein schöner Traum verweht ist [11]). Gibt es ein klares Unterscheidungszeichen, an dem ich den Glauben der Erwählten vom Glauben der Verworfenen auseinanderhalten kann? Das scheint keine müssige Frage, nein, eine Lebensfrage. Die Vorsicht, mit der Calvin den Tatsachen gerecht zu werden sucht, ist bewundernswert: er gibt zu, dass es einerseits einen echten Glauben der Erwählten gibt, der klein und schwach anfängt, und der keineswegs immer selig ist im Gefühl der Liebe Gottes, sondern auch Erfahrungen des Zornes Gottes gegen die eigenen Sünden gar wohl kennt. Demgegenüber steht anderseits ein Glaube, der die meisten Zeichen des wahren Glaubens zu besitzen scheint: ein Gefühl der Gnade Gottes, Erkenntnis seiner Gnade, mehr noch, sogar ein Gefühl der Liebe zu Gott als Antwort auf seine Liebe. Wo ist nun die Grenze zwischen echt und unecht? Wie sollen die Erwählten für sich selbst das Unterscheidungszeichen finden? Calvin bemüht sich redlich, der verwirrenden Erfahrung alles einzuräumen, was ihr eingeräumt werden muss, und doch für den scharfen Unterschied wahren

[11]) III, c. II 11 f.

und unechten Glaubens einzutreten. Er meint hauptsächlich, den rechten Geist der Kindschaft, mit dem die Erwählten zu Gott Vater rufen, dies sichere und unzerstörbare Pfand ihrer Kindschaft in ihren Herzen, hätten die Verworfenen niemals; ihr Gnadengefühl sei stets verworren, es sei höchstens ein Gefühl, dass Gott ihnen jetzt in der Gegenwart gnädig sei, entbehre jedoch der Gewissheit seiner Liebe für Zeit und Ewigkeit. Mit andern Worten: bei den Verworfenen handelt es sich bloss um momentane selige Stimmungen, bei den Erwählten dagegen um die Gewissheit ihrer Perseveranz in der Kindschaft Gottes. Kaum an einer andern Stelle seines grossen Werkes steht unser Reformator so hilflos dem Subjektivismus gegenüber. Der Erwählungsglaube sollte seinen Besitzern den Vorzug einer festen soliden Gewissheit bringen und erweist sich als Quelle unermüdlicher Unsicherheit, mindestens bis zu dem Punkt des Durchbruchs. Man wird Calvin deshalb den Respekt doch nicht versagen können; wenigstens hat er sich seine Aufgabe schwer genug gemacht. Es ist ein Stück feinster religiöser Psychologie, das er hier vor unsern Augen ausbreitet.

IV. Von der Busse (cap. V).

In der kurzen Skizze der christlichen Heilslehre in der ersten Institutio hatte Calvin deutlich eine doppelte Gnade aus dem Erlöserwerke Christi abgeleitet: die Versöhnung und Rechtfertigung, kraft der wir Zugang zum gnädigen Vatergott haben, und die Erneuerung und Heiligung, die uns zu den Gott wohlgefälligen Früchten des Gehorsams [1]) befähigt. Das intensive Studium des Römerbriefs, das zwischen der ersten und der zweiten Ausgabe der Institutio liegt, veranlasste ihn, diese Lehren systematisch auszubauen in den grossen neuen Kapiteln von der Busse, von der Rechtfertigung, von der Vorherbestimmung. Was uns dabei sogleich auffällt, das ist die Stellung dieser Kapitel: voran die Busslehre, die doch von der zweiten Gnade handelt, hernach erst die Rechtfertigungslehre, die uns mit der ersten Gnade bekannt macht. Calvin selbst nennt uns den Grund dieser Reihenfolge: er wollte von vornherein jedes unsittliche Ver-

[1]) Vgl. oben S. 7 und 17.

ständnis der Rechtfertigungslehre ausschliesen: wenn der Glaube, durch den allein wir selig werden, zugleich in allen guten Werken sich offenbart, muss die Klage über die Gefährlichkeit der Losung: «allein aus Glauben» verstummen. Aber das ist vielleicht nicht sein einziger und nicht sein erster Grund gewesen. Das Neue Testament selbst (zumal Luk. 24) und ihm folgend ein Luther, ein Melanchthon, ein Zwingli hatten oft genug «Busse und Glauben», «Busse und Vergebung der Sünden» in dieser Reihenfolge miteinander verbunden, und Calvin selbst war ihnen darin bei seiner ersten Entgegensetzung der evangelischen und der katholischen Busslehre gefolgt: er hatte damals die wahre Christenbusse auf die Furcht Gottes, des Richters, gegründet und des Glaubens mit keiner Silbe gedacht [2]). Auch sein neues Kapitel über die Busse wiederholt in der Hauptsache diese Busslehre der ersten Institutio mit ihrer Grundstimmung der ernsten Gottesfurcht, gibt ihr aber dann eine neue Einleitung, worin der Ursprung der Busse aus dem Glauben behauptet wird und Calvin es als ganz verkehrt bezeichnet, die Busse dem Glauben vorangehen zu lassen, da auch der Bussruf des Johannes und Christi, recht verstanden, mit der Gnade und dem Heil motiviert sei [3]). An einer solchen Stelle sieht man einmal dem grossen Reformator in seine Werkstatt hinein: er ist mit sich selbst nicht einig, weil ihn sein Hauptgewährsmann, Paulus, gerade hier im Stich lässt – Paulus kennt keine Busslehre — und die neutestamentlichen Schriften alles eher als ein fertiges theologisches System enthalten: so korrigiert er sich selbst, aber er korrigiert sich nicht radikal genug; er lässt seine frühere Busslehre nicht fallen, er setzt ihr nur eine neue Einleitung vor; letztlich bleibt es bei einer Antinomie seines Denkens, dass das ganze Christenleben als Glaubensleben zu verstehen ist und doch die rechte Busse aus der Furcht vor dem Richtergott stammt.

Durch die neue Stellung im Rahmen des Ganzen kommt die Busslehre diesmal ganz anders zur Geltung als in der ersten Institutio. Nicht um ein Gegenstück zum katholischen Busssakrament handelt es sich mehr, sondern um die den

[2]) Vgl. oben S. 116 f.
[3]) III, c. III 1 f.

ganzen Christenstand begründende und tragende Verfassung der Seele. Das gibt dem Christentum Calvins seinen durchdringenden Ernst, dass es von Anfang bis zu Ende unter dem Zeichen der Busse und Bekehrung und in der Furcht des Richtergottes steht. Der Wichtigkeit der Sache suchte er gerecht zu werden durch eine genauere wissenschaftliche Definition der Busse. Die frühere Bestimmung: «Busse ist die Ertötung unseres Fleisches und des alten Menschen, bewirkt durch die wahre und aufrichtige Furcht Gottes in uns», erscheint ihm noch nicht vollständig genug. Unter Verwertung der griechischen und hebräischen Originalworte für Busse und Bekehrung bahnt er sich den Weg zu dem Satz: «Busse (poenitentia) ist die wahre Bekehrung unsres Lebens zu Gott, die aus aufrichtiger und ernster Furcht Gottes hervorgeht und in der Ertötung unsres Fleisches und des alten Menschen und in der Lebendigmachung des Geistes besteht» [4]).

Die Erklärung [5]) gibt vor allem dem Wort «Bekehrung» seinen tief innerlichen Sinn. Um eine Umwandlung nicht nur in äussern Werken, sondern in der Seele handelt es sich. Wir brauchen ein neues Herz. Aller Eifer nach Gerechtigkeit ist umsonst, «wenn nicht vor allem aus dem innersten Herzen die Gottlosigkeit entfernt wird». Man wird an Luthers Worte von Herzensgrund in der Vorrede zum Römerbrief erinnert. Aber im Unterschied von Luther legt Calvin nun nicht auf den Glauben im Herzensgrund, sondern auf die Furcht vor dem Richtergott als auf das wahre Motiv aller ernsten Busse das Gewicht. Der Mensch soll sich in den Gedanken versetzen, «wie Gott einst den Richterthron besteigen wird, um Rechenschaft zu fordern von allen Worten und Taten»; wer mit diesem Gedanken vertraut geworden ist, der hat keine Ruhe mehr; «der kann keinen Augenblick atmen, ohne immerfort an eine Aenderung seines Lebens zu denken, damit er sich ruhig jenem Gericht stellen kann». Nicht umsonst verbindet die Bibel den Bussruf so oft mit dem Gerichtsgedanken. Freilich gräbt Calvin dann tiefer und möchte durchaus den Schrecken vor der Strafe in den Abscheu,

[4]) III, c. III 5.
[5]) III, c. III 6—9.

Schrecken und Hass der Sünde verwandelt wissen. Er dringt wie Luther vom Begehren der Straflosigkeit zu dem sittlichen Verlangen, von der Sünde frei zu werden, hindurch. Aber überaus bezeichnend bleibt doch Calvins enge Verbindung von Busse, Gericht und Gottesfurcht. Von einem zugrundeliegenden Glauben an Gottes Güte ist hier auch nicht mit einem Wort die Rede, auch nicht von der Liebe zur Gerechtigkeit, die zur Bussstimmung führt. Calvin hält diese Furcht vor dem Richtergott für ein Element des Christenstands, vielleicht nur für den Unterton, aber er darf in der Gesamtmelodie nicht fehlen.

Die Worte «Ertötung des Fleisches und Lebendigmachung des Geistes» sollen nun das eigentliche Wesen der Neuerung ausdrücken. Es sind radikale Worte, und gerade auf diesen Radikalismus kommt Calvin alles an. Die Lösung vom Bösen verlangt von uns «den Untergang unserer ganzen fleischlichen Art», «etwas überaus Schwieriges und Hohes, da wir uns selbst ausziehen und von unserem angeborenen Sinn auswandern sollen». «Erst dann dürfen wir glauben, das Fleisch sei wirklich untergegangen, wenn alles, was wir von uns haben, abgetan ist.» «Der erste Schritt zum Gehorsam gegen Gottes Gesetz ist daher die Verleugnung unserer Natur.» Nur durch dies Sterben kommt es zur Erneuerung und ihren Früchten, Gerechtigkeit, Gericht und Barmherzigkeit, die im Geist und im Herzen zuerst Wurzel fassen. «Das geschieht, wenn Gottes Geist die in seine Heiligkeit getauchten Seelen mit neuen Gedanken und Trieben so erfüllt, dass sie mit Recht als neu gelten können.»

Beides aber, der Prozess des Sterbens und des Neu-Werdens kommt uns aus der Gemeinschaft mit Christus zu, mit dem wir sterben und auferstehen zu einem neuen Leben. Daher ist die Busse ein und dasselbe wie die Wiedergeburt und hat als Ziel die Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes, das durch Adams Sünde beschmutzt und fast ausgelöscht worden war. Es ist nur schade, dass Calvin es unterlässt, uns eine Anschauung dieses erneuerten Bildes Gottes zu geben: kaum nimmt er einen Anlauf zur Erklärung der Früchte der Busse, so bricht er wieder ab und begnügt sich mit der Abwehr der falschen Meinung, es sei dabei vor allem auf

Fasten und Weinen abgesehen. Hatte Calvin ursprünglich an dieser Stelle die Schilderung des Christenlebens anschliessen wollen, die jetzt den Schluss der zweiten Institutio bildet? So wie der Text jetzt lautet bewegt er sich rein in der Sphäre des Prinzipiellen und verzichtet auf alle Anschauung.

Wir heute möchten gern das eine wissen: ist diese Busse oder Wiedergeburt reines Gnadengeschenk Gottes oder auch eine Aufgabe für den Willen des Christenmenschen? Zweifellos schliessen Calvins Gedanken über Erbsünde und Unfreiheit des Willens jede Möglichkeit einer Selbsterlösung aus. Umwandlung des innersten Herzens, Lebendigmachung durch den Gottesgeist sind Vorgänge gänzlich ausserhalb unserer eigenen Gewalt, desgleichen die Wiedergeburt aus der Gemeinschaft des Todes und der Auferstehung Christi. Das alles deutet auf ein wunderbares Erleben des Christen hin. Aber ist auch die Ertötung des Fleisches, die Selbstverleugnung, die Absage an unsere Natur bloss nur ein Gnadengeschenk, das wir passiv über uns ergehen lassen? Und stimmt diese Passivität des Willens mit Calvins Weisung, dass jeder sich im Geist vor Gottes Gericht stelle und beständig nachsinne auf die Aenderung seines Lebens? Vollends die Fortsetzung, da Calvin — meist mit Worten des alten Textes — die Busse über das ganze Leben ausdehnt und jedem Christen fortwährenden Eifer und Uebung in der Ertötung seines Fleisches zur Pflicht macht, rechnet mit einer gesteigerten Aktivität des Willens und leitet aus dem Gnadengeschenk eine gewaltige Aufgabe ab. Man wird Calvin schwerlich gerecht, wenn man hier mit einem Entweder — Oder an ihn herantritt. So energisch er in seinem Denken den Gnadenglauben allem menschlichen Tun überordnet, so selbstverständlich ist ihm in der Praxis der kräftigste Appell an den Willen, der gesteigerte Imperativ, der Ruf zum Bruch, zum Kampf, zur Pflicht. Die calvinische Religion ist Willensreligion auf der Basis des Gnadenglaubens und mit dem Hintergrund der Erwählungskausalität, aber dennoch Willensreligion durchaus. Und vielleicht lag gerade darin Calvins grösste Stärke, wie er es verstand, aus der göttlichen Gabe die menschliche Aufgabe hervorzulocken und lebendig zu erhalten.

Auf die positive Darlegung christlicher Busse folgt dann, wie in der ersten Institutio, die Widerlegung der katholischen Theorie vom Busssakrament, die an dieser neuen Stelle — mitten in der Heilslehre — störend wirkt und einen Kompositionsfehler bedeutet [6]). Ich erwähne nur, was auf Calvins eigene Bussgedanken ein Licht wirft. Im Kampf gegen die menschlichen Genugtuungen entfällt ihm das Wort: «der gerechteste Mensch lässt keinen Tag verstreichen, da er nicht gelegentlich fällt» [7]). Wie muss Calvin sich selbst gekannt haben! Zu schaffen gab ihm am meisten das Problem des Zornes Gottes [8]). Ursprünglich wollte er die Gläubigen dem Zorn Gottes ganz enthoben wissen; jetzt steht er unter dem Eindruck, dass die Bibel häufig auch die Gläubigen vom Zorne Gottes getroffen und mit eigentlicher Strafe heimgesucht werden lässt. Da sucht er denn seine frühere Ansicht mit den neuen Tatsachen so zu versöhnen, dass er meint, mit dem Zorne Gottes soll an solchen Stellen nicht der Affekt des strafenden Gottes, sondern nur die heftige Schmerzempfindung der von Gott gezüchtigten Menschen ausgedrückt werden; dieses Empfinden der von Gottes Strafe Heimgesuchten könne sich zu wahrer Furchtbarkeit steigern, also dass ihnen ihr Schmerz nicht mehr weit vom höllischen Verderben entfernt erscheine, und doch sei es der Vater, der seine Kinder zu ihrem Besten züchtige, und fliesse dies Strafen mehr aus seiner Gnade als aus seinem Zorn. Am besten verstehe der die Strafen Gottes, der ihn für zornig auf seine Fehler, aber für gnädig und günstig gegen sich selber hält. Wie führen uns solche Worte mitten in Calvins Ringen mit seinem Gott hinein! Scheinbar eine theologische Bewältigung widerstrebender Bibelstellen, in Wahrheit der Kampf eines Erfahrungschristen mit seinem Gott, der ihn und seine Glaubensgenossen so furchtbar heimsucht, oft fast bis zum Verzweifeln, und der dennoch der Vater sein muss, der seine Kinder zu ihrem wahren Besten führt!

Calvins Busslehre bildet in der neuen Form einen Höhepunkt im Ganzen seines Werkes. Vor der Verkündigung

[6]) III, c. IV.
[7]) III, c. IV 28.
[8]) III, c. IV 32 ff.

des Heils aus Gnaden bringt er hier den ganzen furchtbaren Ernst des Evangeliums, die gewaltige Höhe der christlichen Aufgabe erschütternd zum Ausdruck und schliesst jede Möglichkeit eines leichtsinnigen Verständnisses seines Gnadenglaubens radikal aus. Ein Christ ist, wer sich von ganzem Herzen und mit seinem ganzen Leben zu Gott bekehrt, in der Furcht des Weltrichters wandelt und sich in der Aufgabe der Selbstverleugnung verzehrt. Geschenk und Gnade ist das alles, aber eine Gnade, die den Willen umwandelt und ihm die unbedingte Richtung des Kampfes gegen sein eigenes natürliches Wesen gibt. Die Austerität der calvinischen Religion ruht wesentlich auf diesem Gedanken.

In der Schlussausgabe von 1559 bemühte sich Calvin energischer als früher, seine Busslehre auf das Fundament des Heilsglaubens zu stellen und als eine Frucht des Glaubens an die Gnade zu betrachten [9]). Wohl fange erfahrungsgemäss bei manchen Christen das Glaubensleben mit den Schrecken des Gewissens an, bevor sie zur Erkenntnis der Gnade durchdrangen; allein das ändere nichts am Prinzip, dass niemand zur rechten Ehrfurcht vor Gott gelangt, der nicht bereits auf seine Gnade zu trauen gelernt hat. Scheinbar nähert sich Calvins Busslehre durch diese Ueberordnung der Gnade und des Gnadenglaubens über die Busse dem lutherischen Denken; allein die Grundstimmung der Furcht vor dem Richter bleibt ungeschwächt und gibt der Lehre Calvins einen Ernst, hinter dem das Luthertum zurückbleibt. Wenn die Lutheraner die Busse des Christen als «Ertötung und Lebendigmachung» beschrieben, dachten sie bei der «Lebendigmachung des Geistes» an die Freude des Büssers über den Gnadentrost. Calvin fand das ganz verkehrt; die Lebendigmachung bestehe vielmehr im neuen Eifer, fromm und heilig zu leben [10]). Scheinbar eine Kleinigkeit, ein Streit um Worte, aber der ganze Unterschied der Konfessionen drückt sich darin aus. Verwandt damit ist die noch schärfere Begründung der Gottesfurcht mit der Strenge Gottes und damit, dass allein solche Furcht Gott sein Recht und seine

[9]) III, c. III 1 f.
[10]) III, c. III 3.

Ehre erstatte [11]). Bei Luther war es gerade das gläubige Vertrauen, das Gott ehren sollte; bei Calvin ist es die heilige Furcht vor seiner reinen Majestät. Er vertieft sich dann von neuem in das Wort «Ertötung des Fleisches», das ganz ernst genommen werden muss. Wir kommen nur dann zur rechten Furcht Gottes und zum Anfang wirklicher Frömmigkeit, «wenn wir durch das Schwert des Geistes gewaltsam geopfert und zum Nichts zurückgeführt werden, als wollte Gott uns sagen: wollt ihr als meine Kinder gelten, so muss eure gemeine Natur untergehen». Jedoch darf dies Sterben unserer Fleischesnatur nicht methodistisch verstanden werden, als handle es sich um das Erlebnis eines Augenblicks oder eines Tages, ja sogar eines Jahres; nein, «ganz allmählich, oft mit langsamen Fortschritten», vollbringt Gott sein Reinigungswerk an uns [12]). Daher auch die Warnung vor einem Uebermass des Bussschmerzes, überhaupt vor gefühlsmässigen Uebertreibungen [13]). Ernster, zugleich nüchterner, herber, ehrlicher durfte kein christlicher Theologe die Aufgabe der Busse beschrieben haben.

Kehrseite ist die — gegenüber früher — noch kräftigere Betonung, dass die Busse ein ganz besonderes Geschenk Gottes sei [14]). Das ist bei dem tiefen Inhalt, den er ihr gibt, ganz natürlich. «Wir könnten noch leichter Menschen schaffen als durch den Tod unser selbst eine höhere Natur anziehen.» «Wen Gott darum vom Verderben retten will, den muss er selbst mit dem Geist der Wiedergeburt lebendig machen.» Als biblische Belege für diesen Geschenkcharakter der Busse erwähnt Calvin Apg. 11, 18 und 2. Tim. 2, 25 f. Die Dürftigkeit dieses biblischen Beweismaterials ist hier das Interessante. Dem Paulus und Johannes, den beiden Glaubenstheologen, ist eben die ganze Bussterminologie überhaupt fremd; die synoptischen Evangelien dagegen kennen den Bussruf als Appell an unsern Willen. Hieraus erklärt sich die Verlegenheit Calvins bezüglich biblischer Belege für einen Tatbestand, der sich vom Neuen Testament aus auch ganz entgegengesetzt interpretieren liesse. Wie wenig es ihm gleichwohl

[11]) III, c. III 7.
[12]) III, c. III 8 f.
[13]) III, c. III 15.
[14]) III, c. III 21.

gelingt, die Sprache des konsequenten Gnadenglaubens immer durchzuführen, zeigt jene merkwürdige Stelle, wo er Beispiele falscher, heuchlerischer Busse bespricht. Da begründet er selbst seinen Ruf zu wahrer Busse damit, dass «wir nicht zweifeln sollen, Gott werde denen, die wahrhaftig und von Herzen sich bekehren, gerne bereit zum Verzeihen sein». Nähme man ihn hier beim Wort, dann könnte man ihn so deuten, dass unser Bussernst auf Gottes Bereitschaft zum Verzeihen Einfluss habe, was natürlich ganz gegen den Sinn des calvinischen Denkens verstösst.

V. Von der Rechtfertigung aus Glauben und dem Verdienst der Werke (cap VI).

Wir treten an das Zentrum des reformatorischen Glaubens, und Calvin muss es empfunden haben, dass es hier um die Hauptsache geht [1]). Der Sache nach hatte er das Wesentliche schon in der ersten Institutio gegeben, sogleich nach der Erklärung der zehn Gebote; aber er vermisste später die klare Definition und die wissenschaftliche biblische Begründung dieser Hauptgedanken; deshalb schuf er jetzt ein neues grosses Kapitel aus dem alten Text, indem er mit erstaunlicher Pietät gegen sein eigenes älteres Werk fast ausnahmslos alle Sätze des alten Textes verwertete, jedoch mit mannigfacher Umstellung ihrer Anordnung, mit zahllosen Erweiterungen und Ergänzungen, mit einer neuen prinzipiellen Einleitung.

Calvin beginnt mit der Feststellung der doppelten Gnade, die der Gläubige aus der Gemeinschaft Christi empfängt: erstens «dass wir, durch seine Unschuld mit Gott versöhnt, statt des Richters nun einen gnädigen Vater im Himmel haben»; zweitens «dass wir, durch seinen Geist geheiligt, nach einem unschuldigen und reinen Leben trachten». Diese zweite Gnade der Wiedergeburt hat er v o r der ersten, der Rechtfertigung, behandelt, weil es wichtig ist, zu wissen, wie gar nicht müssig in guten Werken der Glaube ist, und um welche guten Werke der Heiligen es sich handelt. Jetzt aber tritt er an den Hauptpunkt der Religion, an die Frage:

[1]) III, c. XI—XVIII.

«wie stehst du vor Gott, und wie urteilt Gott über dich?» Davon hängt sowohl die persönliche Heilsgewissheit als die wahre Frömmigkeit ab.

Calvin geht diesmal von den biblischen Ausdrücken «Rechtfertigung» und «gerechtfertigt werden» aus, die er aus der Gerichtssprache erklärt, aus der Analogie eines menschlichen Richterspruchs über einen als unschuldig oder als schuldig erwiesenen Angeklagten. So heisst «vor Gott gerechtfertigt», wer nach dem Urteil Gottes als gerecht gilt und wegen seiner Gerechtigkeit angenommen wird. Wir reden von «Rechtfertigung aus Werken», wenn ein Mensch so rein und heilig vor Gott erscheint, dass er das Zeugnis der Gerechtigkeit vor seinem Throne verdient. Dagegen wird der «aus Glauben gerechtfertigt», «der, unter Ausschluss der Gerechtigkeit der Werke, Christi Gerechtigkeit im Glauben ergreift, mit welcher bekleidet, er vor Gott nicht wie ein Sünder, sondern wie ein Gerechter erscheint»[2]). Ein eingehendes Studium des Römerbriefs hatte Calvin zu diesem juristischen Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre geführt. Ungefähr zu gleicher Zeit waren auch Melanchthon und Bucer zu der forensischen Auffassung derselben Bibelstellen gelangt. Dagegen hatte Luther, obschon ihm seit seiner Vorlesung über den Römerbrief das forensische Verständnis der paulinischen Aussagen geläufig war, doch immer einen volleren Sinn mit der Rechtfertigungssprache verbunden; er drückte das Frommwerden, die ganze innere Erneuerung durch den Glauben damit aus. Aber die Zentralfrage hatte auch für Luther gelautet: Wie steht Gott zu mir? Wie stehe ich vor Gott? Und darin liegt ja der tiefere Grund für die Anwendung der Gerichtssprache auf dies zarte und innerliche Gebiet: der Mensch will das Urteil Gottes über sich in seinem Gewissen vernehmen.

Die scharfe Unterscheidung der «Gerechtigkeit aus Glauben» von einer «Gerechtigkeit aus Werken» verteidigt Calvin gegen die katholische Theorie, die Glaube und Werke vermischt und unter der Rechtfertigung zugleich die sittliche Erneuerung verstehen möchte. Calvin dagegen ist der Mann des Entweder-Oder und darin der wahre Nachfolger des Pau-

[2]) III, c. XI 2.

lus, der auch die eigene Gerechtigkeit so scharf der Gerechtigkeit Gottes gegenüberstellte (Phil. 3, 9; Röm. 10, 3). Diesmal drängt ihn der Kampf gegen die scholastische Tradition sogar zu einer Kritik Augustins, der ja freilich das ganze Heil der Gnade Gottes zuschrieb, diese Gnade aber vor allem auf die Heiligung bezog, wodurch wir durch den Geist zu einem neuen Leben wiedergeboren werden. In der Tat fängt bei Augustin die spezifisch katholische Auffassung der Rechtfertigung im Sinn einer «Gerechtmachung» durch die Eingiessung des Liebesgeistes an. Augustin las seinen Paulus so, dass er bei ihm die Antwort suchte auf die Frage: «wie wird aus dem sündigen und selbstsüchtigen Menschen ein gerechter, im Guten heimischer Christ?» Die Antwort lautete: «dadurch, dass durch Gottes Gnade und die Kraft des heiligen Geistes göttliche Liebe in sein Herz gegossen wird und dort die Selbstsucht verdrängt». Die Reformatoren dagegen traten mit ihrem von der absoluten Forderung Gottes erschütterten Gewissen und ihrem Bedürfnis nach Frieden mit Gott und nach Gewissheit seiner Liebe an ihren Paulus heran und fanden bei ihm die Antwort, dass die Vergebung der Sünden von seiten Gottes allein unser Herz getrost und fest machen kann. Sie leugneten es durchaus nicht, dass Gottes Gnade den Menschen gleichzeitig innerlich erneuere durch die Kraft des Gottesgeistes; aber das war nicht ihr Trost, das verlieh ihnen nicht die Freudigkeit eines guten Gewissens. Ihr Trost war allein, dass Gott ihnen die Sünden vergab und durch Christus ihr Herz fest machte im Glauben an diese Vergebung. Darum war es ihnen so wichtig, die Frage der sittlichen Erneuerung von der Frage der Rechtfertigung vor Gott reinlich zu trennen.

Calvin beruft sich dafür auf die Bibel, die uns bei der «Rechtfertigung» «von unsern Werken ganz absehen und allein auf Gottes Barmherzigkeit und auf Christi Vollkommenheit bauen» heisst. Gott nimmt sich des Sünders in reiner, freier Güte an; «er sieht auf seiten des Menschen nichts als Elend und gar nichts von guten Werken, aber aus sich selbst schöpft er den Grund, ihm wohlzutun und im Sünder das Gefühl seiner Güte zu erwecken, damit er, an sich selbst verzweifelnd, sein ganzes Heil bei Gottes Barmherzigkeit

suche. Dies Gefühl der Güte Gottes ist eben der Glaube, durch den der Sünder zum Besitz seines Heils gelangt, indem er aus der Lehre des Evangeliums erkennt, dass er mit Gott versöhnt ist, weil er durch Vermittlung der Gerechtigkeit Christi Vergebung der Sünden erlangt hat und nun gerechtfertigt ist, und obwohl er durch Gottes Geist wiedergeboren ist, lässt er seine beständige Gerechtigkeit nicht auf den guten Werken, denen er sich hingibt, beruhen, sondern allein auf Christi Gerechtigkeit.» Eine scharf ausgedachte Definition der Rechtfertigung hat Calvin diesmal nicht aufgestellt; was er aber meint, ist klar. In Gottes freier Barmherzigkeit liegt der letzte Grund unseres Heils, und darum ist die Sündenvergebung für den sündigen Menschen das eigentliche Erlebnis des Rechtfertigungsglaubens. Woher aber kennen wir Gottes Barmherzigkeit und schöpfen die Gewissheit der Sündenvergebung? Hier tritt Christus als Mittler ein: seine Gerechtigkeit ergreift der Sünder im Glauben und tritt damit vor Gott. Auf diese Weise hat Calvin die Gnadenkausalität Gottes mit der stellvertretenden Vermittlung Christi in Einklang gebracht. Es ist aber für ihn charakteristisch, wie kräftig er die göttliche Barmherzigkeit der Erlösung durch Christus überordnet.

Das neue Verständnis der Rechtfertigung muss erläutert werden. Calvin beginnt damit, dass er Glauben und Evangelium so eng als möglich verbindet: der Glaube rechtfertigt deshalb, «weil er die im Evangelium dargebotene Gerechtigkeit empfängt und annimmt». Damit ist allein schon die Berücksichtigung der Werke ausgeschlossen. Wir stehen wie bei Luther vor dem paulinischen Gegensatz von Gesetz und Evangelium: hier Gesetz, Werke, Tun – dort Evangelium, Glauben, Empfangen. Oder wieder in Luthers Sprache: Verheissung und Glaube gehören zusammen; der Glaube ergreift im Verheissungswort Gottes Barmherzigkeit. Den Schriftbeweis für diese und alle folgenden Ausführungen erbringen Stellen aus dem Galater- oder Römerbrief.

Dann verteidigt Calvin die evangelische Losung «Glauben allein» (sola fide), einen Zusatz zum Bibeltext, der jedoch genau das ausdrückt, was Paulus sagen wollte. Die katholischen Gegner wenden ein, Paulus wolle im Römerbrief nur

die «Werke des Gesetzes», d. h. die Zeremonien, aber nicht die Werke überhaupt, nicht die sittlichen Werke von der Rechtfertigung ausschliessen. So hat die katholische Tradition seit Origenes sich den Paulus zurechtgelegt, so hat ihn noch Erasmus verstanden als den Kämpfer für die sittliche Religion gegen das Zeremonienwesen. Allein Calvin hat diesmal den Apostel durchaus auf seiner Seite, wenn er seinen Kampf gegen das «Gesetz» auf das ganze Gesetz Gottes bezieht. Der Tiefsinn der Argumentation des Paulus liegt ja eben darin, dass er im Kampf mit Juden und Judenchristen um die Gültigkeit des jüdischen Gesetzes auf das Wesen aller Gesetzesreligion zurückgriff und an diesem Wesen: der blossen Forderung, dem reinen Sollen, seine Kritik übte. Das haben die Reformatoren und vor ihnen Augustin verstanden im Gegensatz zur katholischen Durchschnittstradition. Die Detailbegründung Calvins freilich, weshalb Paulus nicht von «Werken», sondern von «Werken des Gesetzes» schreibe, ist angreifbar, beeinträchtigt jedoch sein Verständnis des Paulus nicht. Auch darin dürfte er den Apostel recht verstanden haben, dass er es ablehnt, die Rechtfertigungsgnade damit zu begründen, dass der Glaube durch die Liebe tätig ist (Gal. 5, 6). Gewiss rechtfertigt nach Calvin kein anderer Glaube als der durch die Liebe tätige, «aber von dieser Liebestätigkeit nimmt er die Kraft zu rechtfertigen nicht her. Er rechtfertigt uns nur darum, weil er uns in Gemeinschaft mit der Gerechtigkeit Christi führt», wie ja auch Paulus Röm. 4, 4 den Glauben allem menschlichen Wirken entgegensetzt. Darin hat Calvin Luther auf seiner Seite: der Grund der Rechtfertigung liegt im Objektiven, bei Gott, nicht in einem neuen Zustand unserer Seele.

An dritter Stelle betont Calvin die Gleichheit von Rechtfertigung und Sündenvergebung. Er nennt die «Gerechtigkeit des Glaubens» «unsere Versöhnung mit Gott, die allein in der Vergebung der Sünden besteht». Sünde ist «die Trennung zwischen Mensch und Gott», Ausschluss des Sünders vom Verkehr mit Gott. Gott aber «nimmt den Sünder wieder in seine Gemeinschaft auf», und das nennt die Bibel «Rechtfertigung» (justificare); denn «er kann ihn nicht in

seine Gnade wieder aufnehmen und mit sich verbinden, ohne dass er aus dem Sünder einen Gerechten macht. Das aber geschieht durch die Vergebung der Sünden.» Nach unsern Werken gemessen, «werden wir auch jetzt noch in Wahrheit als Sünder erfunden»; gleichwohl sollen wir frei von Sünden und rein sein. «Wir werden aber auf keine andere Weise gerecht, als dass wir durch Vergebung der Sünden von unseren Flecken gereinigt werden.» Die Vergebung der Sünden heisst daher «unsere Gerechtigkeit». Das stützt Calvin mit mehreren Paulusstellen, vor allem 2. Kor. 5, 19 ff. und Röm. 4, 6 f., welche die Begriffe «Gerechtigkeit», «Versöhnung», «Nicht-Zurechnung der Fehler», «Zurechnung der Gerechtigkeit» in engem Zusammenhang bringen. Wäre Calvin nur bei dieser einfachen Lösung: Rechtfertigung heisst Vergebung der Sünden, geblieben! Das hätte eine Zurückbildung der schweren Juristensprache des Paulus in die einfach menschliche Sprache Jesu bedeutet. Es bleibt freilich auch dann die Frage offen, worauf sich unsre Gewissheit, Gott vergebe uns die Sünden aus Gnaden, gründe, und hier ist der Punkt, wo die schwere Juristensprache Klarheit zu geben sucht.

Das zeigt gerade die Fortsetzung: Calvin vermag die Sündenvergebung nicht aus der Hand des Vatergottes kindlich hinzunehmen: er bedarf des Dazwischentretens der Gerechtigkeit Christi zur Erlangung unserer Rechtfertigung. Denn, meint er, «nicht in sich selbst ist der Mensch gerecht, sondern weil Christi Gerechtigkeit durch Zurechnung (Imputation) ihm mitgeteilt wird». Diesen Gedanken wendet er polemisch gegen die katholische Ansicht, die Rechtfertigung im Glauben gründe sich auf unsere Teilnahme an Gottes Geist, durch den der Mensch gerecht wird. Nein, erklärt Calvin, die Bibel heisst uns die Gerechtigkeit «ausserhalb unsrer selbst suchen». Speziell aus 2. Kor. 5, 21 folgert er, dass unsere Gerechtigkeit «nicht in uns, sondern in Christus» sei, und dass sie uns «nur insofern zukomme, als wir an Christus teilhaben und allen seinen Reichtum mit ihm besitzen». Hatte Paulus Röm. 8, 3 geschrieben, es sei der Zweck der Sendung Christi, «dass die Gerechtigkeit des Gesetzes in uns erfüllt werde», so deutet Calvin diese «Erfüllung» auf die

«Zurechnung»; «der Herr Christus teilt uns seine Gerechtigkeit unter der Bedingung zu, dass er auf eine wunderbare Weise — nämlich für Gottes Urteil — seine Kraft in uns übergiesst». Damit meint Calvin keine mystische, sondern eine juristische Uebertragung; um Gottes Urteil handelt es sich, nicht um eine wirkliche Veränderung unserer Person. Denselben Sinn gewinnt er aus dem juristischen Spruch Röm. 5, 19: «wir werden durch den Gehorsam des einen gerechtfertigt», d. h. «wir gelten deshalb allein für gerecht, weil Christi Gehorsam uns zugeschrieben wird, als wäre es unser eigener». Dasselbe meinte Ambrosius mit seiner allegorischen Erklärung der Jakobsgeschichte; mit dem Kleid seines Bruders bekleidet, stellte sich Jakob dem Vater vor, um seinen Segen zu erlangen. Genau so beim Christen: «Christi Blut und Gerechtigkeit, das ist mein Schmuck und Ehrenkleid»: «in Christi Vollkommenheit werden unsere Sünden bedeckt und begraben.» Ob Calvin mit vollem Recht seinen Paulus so rein juristisch auslegte, ob nicht bei Paulus die Gedanken der Christusmystik und der Geistesmitteilung vielfach mit dem harten Stellvertretungsgedanken konkurrieren und ihn erweichen, ist mindestens fraglich. Aber eine wesentliche Seite des Paulus dürfte Calvin, der Jurist, verstanden haben. Die Gleichsetzung der beiden Begriffe «Rechtfertigung» und «Vergebung der Sünden» erhält freilich dadurch eine schwere Belastung; in das einfache Kindesvertrauen zum gnädigen Vater drängt sich die komplizierte Idee der Vermittlung dieser Gnade durch die Stellvertretung Christi fast störend ein. Allein die Reformatoren würden uns antworten: worauf gründet sich euer Vertrauen auf den gnädigen Vater, und wie bringt ihr es mit der anklagenden Stimme eures Gewissens in Einklang? Das Einfache und Unmittelbare ist nach ihrer Meinung eben keineswegs das Selbstverständliche; es ist letztes Ziel, zu dem nur der gelangen kann, der den Weg dahin kennt.

Es lag Calvin alles daran, seinen Lesern die zentrale Wichtigkeit dieser Frage klar zu machen und sie aufzurütteln aus dem Leichtsinn und Stumpfsinn der Durchschnittsbetrachtung. Darum führt er sie jetzt zum Fundament der ganzen Streitfrage, zur Vergegenwärtigung Gottes als des

absoluten Richters [3]). Handelt es sich doch «nicht um unser Recht vor einem menschlichen Gericht, sondern vor dem himmlischen Tribunal». Calvin kann es nicht fassen, wie leichtfertig und frech die Menschen sich immer wieder ihrer Bravheit und Gerechtigkeit rühmen mögen. Sie messen sich eben niemals nach absolutem Massstab an Gottes Gerechtigkeit; er aber will sie vor Gottes Augen stellen, und da gilt es ernst. «Dorthin, dorthin muss unser Sinn sich erheben, wenn wir mit Erfolg nach der wahren Gerechtigkeit fragen wollen: wie sollen wir dem himmlischen Richter antworten, wenn er uns zur Rechenschaft fordern wird? Stellen wir uns doch diesen Richter vor, nicht wie wir ihn uns einbilden, sondern wie er in der Schrift dargestellt wird: vor seinem Glanz erbleichen die Sterne, vor seiner Kraft zerfliessen die Berge, vor seinem Zorn bebt die Erde, vor seiner Weisheit werden die Klugen zuschanden, vor seiner Reinheit erscheint alles als unrein, seine Gerechtigkeit können die Engel nicht ertragen: er ist's, der keinen Schuldigen für unschuldig hält, dessen Rache, wenn sie einmal entbrannt ist, bis an die Enden der Unterwelt dringt. Wenn er zu Gericht sitzt, die Taten der Menschen zu prüfen, wer wird sicher stehen vor seinem Throne? wer wird wohnen mögen bei dem verzehrenden Feuer? wer wird es aushalten bei der ewigen Glut? «Wer da wandelt in Gerechtigkeit und spricht die Wahrheit usw». Aber ein solcher trete hervor, wer immer es sei! Eben diese Antwort lässt keinen hervortreten. Denn von der andern Seite ertönt das furchtbare Wort: «so du willst Sünden zurechnen, Herr, wer wird bestehen?» Zugrunde gehen in Bälde müssen alle, wie anderswo geschrieben steht: «Wie mag ein Mensch gerecht sein vor Gott oder ein Mann rein sein vor dem, der ihn gemacht hat? Siehe unter seinen Knechten ist keiner getreu, und an seinen Engeln findet er Bosheit; wie viel mehr, die da Lehmhäuser bewohnen und Erde zum Grund haben, sie werden dahin schwinden vor der Zeit usw.»» Und nach einer weiteren Hiobstelle fährt Calvin fort: «Dorthin, dorthin sollen wir die Augen erheben, damit wir lernen, eher zu zittern als eitel zu frohlocken.» Es ist ja leicht, wenn man sich mit Menschen vergleicht, dass einer sich mancher

[3]) III, c. XII 1—4.

Vorzüge rühmt, die die andern nicht verachten sollten. Sobald wir uns aber zu Gott erheben, bricht unser Selbstvertrauen zusammen, schneller, als man sagen kann, und hört auf. Es geht unserer Seele mit Gott wie unserem Leib mit dem Himmel. Unsre Augenschärfe, die in der Betrachtung der umliegenden Dinge gerade ihre Sehkraft erprobt, empfindet, wenn sie sich auf die Sonne richtet, von ihrem Glanz irre gemacht und überwältigt, gerade so stark ihre Schwäche, wie beim Anblick der nähern Gegenstände ihre Kraft. Hören wir doch auf, uns in eitlem Selbstvertrauen zu betrügen, auch wenn wir uns den andern Menschen für gleich oder sogar für überlegen halten! Das bedeutet nichts bei Gott, vor dessen Urteil unsre Erkenntnis treten soll. Dämmen aber solche Mahnungen unsern Uebermut nicht ein, dann wird er uns eben antworten, wie den Pharisäern: «ihr seid es, die sich selbst rechtfertigen vor den Menschen; aber was vor den Menschen hoch ist, ist ein Greuel vor Gott.» Ein Knecht Gottes, der von seinem Geist sich unterrichten lässt, wird sprechen: «gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht, weil vor dir ja doch kein Lebender gerecht sein kann!» Oder mit Hiob: «ein Mensch kann nicht gerecht sein vor Gott; will er mit ihm rechten, so kann er ihm auf tausend nicht eins antworten.» Da hören wir deutlich, was Gottes Gerechtigkeit ist: mit keinem menschlichen Werk kann man ihm genug tun; wenn er uns über tausend Vergehen ausfragt, können wir nicht von einem uns reinwaschen. So hatte jenes auserwählte Werkzeug Gottes, Paulus, Gottes Gerechtigkeit verstanden, als er von sich bekannte: «ich bin mir nichts bewusst, aber nicht deshalb werde ich gerechtfertigt.» Denn wenn die allerhellsten Sterne ihren Glanz verlieren vor dem Anblick der Sonne, wie soll es dann auch der allerseltensten Unschuld des Menschen ergehen, wenn sie mit Gottes Reinheit verglichen wird. Es wird ja eine gewaltig strenge Prüfung sein, die die verborgensten Gedanken des Herzens an den Tag bringen, und wie Paulus sagt, «das im Finstern Verborgene und die Geheimnisse des Herzens enthüllen und aufdecken wird»; das sich versteckende und widerstrebende Gewissen wird dann hervorbringen müssen, was jetzt unserm Gedächtnis ganz entfallen ist. Als Ankläger

wird der Teufel uns zusetzen, er, der alle unsere Fehltritte, zu denen er uns getrieben hat, kennt; da wird uns der äussere Prunk guter Werke, der jetzt allein etwas gilt, nichts helfen. Eins nur wird von uns gefordert werden: ein reiner Wille (voluntatis sinceritas). Von dieser Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit heisst Calvin dann seine Leser «in sich selbst herabsteigen ohne Schmeichelei und blinde Eigenliebe». Mit gewaltigem Ernst kämpft er noch einmal gegen alle Künste der Selbstverstellung und Selbstbeschönigung und dringt auf die strenge Demut des Menschen vor Gottes Barmherzigkeit, indem er an Hand eines ganzen Registers von Bibelstellen die Demut als die Grundforderung Gottes an den Menschen deutlich macht, und zu Paulus, zu den Propheten und Psalmstellen tritt jetzt als grösster Lehrer der Demut Jesus selbst in seinem Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner: «Gott sei mir Sünder gnädig!», dies Zöllnerwort drückt die rechte Herzensstellung des Christen vor Gottes Heiligkeit aus. Ist doch Jesus überhaupt für die Armen, für die Gefangenen, für die Trauernden gekommen und ladet er nur die Mühseligen und Beladenen zum Genusse seiner Wohltaten ein. Daher weg mit allem Selbstvertrauen, mit aller falschen Sicherheit! Gründliches Misstrauen gegen uns selbst und Vertrauen allein auf Gottes Gnade ist der einzige Weg zum Heil.

Die hier skizzierten Ausführungen gehören zu den Glanzpartien der Institutio und sind in keiner der späteren Ausgaben überboten worden. Schon der neue Abschnitt über die Busse war ja im Blick auf das jüngste Gericht verfasst gewesen und brachte uns zum Bewusstsein, wie sehr Calvin in der Furcht des himmlischen Richters atmete. Hier lernt man, dass auch der ganze Rechtfertigungsglaube Calvins an der Vergegenwärtigung des Richtergottes orientiert ist. Wir blicken hier in die Genesis der Reformation und verstehen den Grund, warum Calvin Reformator wurde. Da ist nichts Epigonenhaftes: ein Mann der ersten Generation steht vor uns, der mit der absoluten Forderung Gottes persönlich ernst gemacht hat. Er ist wirklich von allen relativen Massstäben der Selbstbeurteilung zum Absoluten durchgedrungen: er hat sich seinem Gott gestellt und hat verstanden, worauf es

allein ankommt: reiner guter Wille. Der Riesenunterschied dieses ehrlichen Mannes vom oberflächlichen Durchschnitt, der sich gerade damit zu trösten vermag, dass es doch «am guten Wollen nicht gefehlt habe», tritt hier zutage; aber jede ernste Prüfung des Menschen vor dem absoluten Gott muss zur völligen Selbstverurteilung führen; ein Entrinnen gibt es da nicht. Nur das eine ist lehrreich, dass Calvin, indem er sich die reine sittliche Heiligkeit Gottes vergegenwärtigt, zugleich vor der sozusagen physischen Machtherrlichkeit Gottes erbebt. Mit dem Schuldgefühl verschlingt sich das Kreaturgefühl, mit der sittlichen Demut das Gefühl natürlicher Ohnmacht und Nichtigkeit des Geschöpfs vor dem Allmächtigen. Das ist eigentlich selbstverständlich. Gottes Majestät übersteigt jeden sittlichen Gedanken und vermag den Menschen zu erdrücken, auch abgesehen vom Schuldgefühl. Immerhin gibt Calvin sich redlich Mühe, seine Betrachtung in das sittliche Gebiet heraufzuheben. Aber das physische und sittliche Ohnmachtsgefühl ist die Voraussetzung für die Festigkeit und Fröhlichkeit des Gnadenglaubens. Aus der tiefen Not heraus erwächst die tapfere Zuversicht.

Im folgenden stellt er zwei Hauptgesichtspunkte für die Rechtfertigungsfrage auf: die Reinerhaltung der Ehre Gottes und die Ruhe unsres Gewissens im Angesicht des göttlichen Gerichts [4]). «Gottes Ehre» ist seine erste Losung; auch die Frage der Erlangung unsres Heils darf daran nicht vorbeigehen. Ungefähr gleichzeitig mit dieser neuen Ausgabe schrieb Calvin seine Antwort an den Kardinal Sadolet, in welcher er dem religiösen Egoismus seines Gegners, der die Sorge um das eigene Seelenheil zum Hauptgeschäft der Religion erklärte, den Kampf für Gottes Ehre gegenüberstellt. Gott zuerst und erst hernach der Mensch mit seiner Seligkeit! Nun, genau so hatte es Luther gehalten, der nicht umsonst die drei ersten Gebote des Dekalogs und die drei ersten Bitten des Unser Vaters allen andern Geboten und Bitten so kraftvoll vorangestellt und schon in den Thesen das Evangelium von Gottes gloria und gratia den besten Schatz der Kirche genannt hatte. Gott allein gerecht, Gott allein gross

[4]) III, c. XIII.

und herrlich, das war in der Tat die Parole der ganzen Reformation. Dies Lob der Ehre Gottes bedeutete stets den Verzicht auf jede eigene Ehre. Aber uns heute fällt es doch auf, mit welcher besondern Freude Calvin — er nicht allein, die Linie geht auf Augustin zurück — unermüdlich mit dem Bekenntnis der eigenen Schmach und Sünde Gott zu verherrlichen meinen kann. Hier beginnt die Gefahr einer unreellen Selbsterniedrigung zum Zweck der Verherrlichung Gottes. Schon hier und noch mehr im Fortgang der Untersuchung muss Calvin selbst sich fragen, ob es denn keine berechtigte Freude an der eigenen Gerechtigkeit, frei von allem Dünkel, geben könne. Er antwortet: eine solche eigene Wertschätzung müsste ein gewisses Selbstvertrauen erzeugen und dieses wieder eigenen Ruhm. Ein solcher ist für ihn mit der evangelischen Demut und dem Lobpreis der Ehre Gottes unvereinbar. Sicher war Calvin in dieser Haltung aufrichtig: für den, der durch die Krisis des eigenen Zusammenbruchs hindurchgegangen ist, gibt es kein Uebermass der Demut und der Unterwerfung unter Gott. Bloss in der Aufstellung einer Methode für alle Christen, auch solche, die Calvins Erlebnis nie erfahren hatten, war hier eine schwere Gefahr vorhanden.

Erst an zweiter Stelle bringt Calvin den persönlichen Trost, die Beruhigung des Gewissens vor Gott, um — meist mit Worten des alten Textes — auszuführen, wie Glaube und Verheissung nur dann unwandelbar feststehen, wenn von unsern Werken ganz abgesehen und allein auf Gottes Gnade abgestellt wird. Wir müssen eine Gerechtigkeit haben, auf deren Standfestigkeit unsre Seele im Gericht Gottes sich stützen kann. Darum Rechtfertigung aus Glauben allein! All das ist gut paulinisch und reformatorisch; für Calvin charakteristisch ist nur, dass er davon erst an zweiter Stelle redet, nachdem zuvor Gottes Ehre ihr Teil bekommen hat.

Das Positive, das er zu sagen hat, ist damit eigentlich erschöpft. Was nun noch folgt, sind meistens Verteidigungen des sola fide gegen Angriffe oder Kompromissversuche. Calvin geht hauptsächlich darauf aus, den Menschen immer aufs neue jedes Vertrauen zur eigenen Kraft und zu den eigenen Werken zu zerstören. Um keinen Ausweg offen zu

fassen, teilt er die Menschen in vier Klassen ein [3]): erstens die Heiden und Götzendiener, zweitens die lasterhaften Namenchristen, drittens die heuchlerischen Frommen, die Werkheiligen, viertens die Wiedergeborenen und nach wahrer Heiligung Strebenden. Die erste Klasse, Heiden und Götzendiener, sind für Calvin einfach «Fleisch», aus dem nichts Gutes hervorgehen kann. Durch eine äussere Ehrbarkeit, durch einen Schein von Heiligkeit vor den Menschen mögen sie sich auszeichnen, allein es kommt auf die Quelle der Werke, auf den Trieb des Herzens an, ob ein Werk wirklich gut zu heissen verdient. Calvin steht hier zum zweitenmal vor dem Problem der heidnischen Tugenden, das schon seiner Erbsündenlehre zu schaffen gemacht hat. Seine Antwort geht ähnliche Wege wie dort. Er räumt zuerst das Gute und Tüchtige der heidnischen Sittlichkeit ein und deutet es als Geschenk Gottes auch für Ungläubige. Eine unterschiedslose Massa perditionis will er in der Heidenwelt durchaus nicht erblicken; zwischen der Gerechtigkeit, Mässigung und Billigkeit eines Titus und Trajan und der Wut, Masslosigkeit und Grausamkeit eines Caligula, Nero oder Domitian, zwischen den wüsten Leidenschaften eines Tiberius und der Enthaltsamkeit eines Vespasian, überhaupt zwischen der Beobachtung der Gesetze und ihrer Verachtung besteht ein wirklicher Unterschied. Die Welt könnte ja nicht mehr bestehen, wenn der Unterschied von Recht und Unrecht einfach ausgelöscht würde. Gott selbst hat ihn nicht nur dem Gemüt der einzelnen Menschen eingeprägt, sondern auch durch seine Vorsehung bestätigt, indem er ein tugendhaftes Leben sehr oft mit seinem Segen belohnt. Darum sollen wir diese Tugenden der Heiden — oder wenigstens Bilder von Tugenden — als «Gaben Gottes» betrachten, «da alles, was Lob verdient, von Gott kommt». Aber — nun kommt das «Aber» mit Gedanken und Worten Augustins: «es verdienen gleichwohl alle diese Heiden nicht nur keinen Lohn, sondern Strafe, weil sie die reinen Gottesgaben durch den Schmutz ihres Herzens befleckten». Gewiss, Gott braucht sie als Werkzeuge zur Erhaltung der menschlichen Gesellschaft; aber auch das Gute, das sie tun, tun sie «nicht aus

[3]) III, c. XIV 1—11.

reiner Lust am Guten», sondern sie werden bloss durch Ehrgeiz oder Eigenliebe oder irgendeinen andern verkehrten Trieb vom bösen Handeln zurückgehalten. Wegen dieses Ursprungs aus einem unreinen Herzen sind ihre Handlungen keine wahren Tugenden, sondern Fehler (vitia), die höchstens der Tugend ähnlich aussehen. Wo das wahre Motiv alles Tuns, der Wunsch, Gott zu dienen, fehlt, da ist Sünde. Und wenn es nach Johannes «kein Leben ausserhalb des Sohnes Gottes» gibt, dann «eilen alle Heiden, sie mögen sein wie sie wollen, ins Verderben und Gericht des ewigen Todes». Ja, «je mehr einer sich anstrengt, abseits vom Weg, desto weiter entfernt er sich vom Ziel, desto elender wird er. Besser auf dem Weg hinken, als abseits vom Weg eilen.» Da es «ohne die Gemeinschaft Christi keine Heiligung» gibt, gehören alle Heiden zu den «faulen Bäumen», die keine wahrhaft guten Früchte hervorbringen können. Zur Verstärkung dieses Beweises rückt Calvin, ähnlich wie zuvor bei der Sündenlehre, von der entgegengesetzten Seite mit der Gnade Gottes auf. Alle Paulusworte, die der Gnade das Heil zuschreiben, sagen damit, dass die Menschen ohne diese Gnade tot sind, nichts sind und darum auch nichts können. Und nun stellt er sich im Eifer seiner Verteidigung der Gnade Gottes die merkwürdige Frage, «ob er nicht am Ende in Gefahr stehe, Gottes Barmherzigkeit zu beleidigen, wenn er sich so ängstlich um ihre Behauptung bemühe, wie wenn sie zweifelhaft oder dunkel wäre». Allein er meint, die Grösse unserer Bosheit, die immer nur gezwungen Gott gebe, was ihm gebührt, nötige ihn dazu, länger an diesem Punkt zu verweilen. Dass Calvin sich so kräftig für Gott und seine Gnade wehrt, ist gewiss schön, betrüblich nur, dass er dazu immer wieder die völlige Vernichtung alles menschlich Guten braucht. Aber so bezeugt es ihm die Wahrheit: «wir sind geschworene Todfeinde unseres Gottes, bis wir durch die Rechtfertigung in seine Freundschaft aufgenommen werden». Dabei steht es aber nicht so, wie etwa der rohe Durchschnitt meint, dass zwar niemand es verdient hat, dass Christus uns erlöste, dass wir aber, um in den Besitz dieser Erlösung zu gelangen, mit unsern Werken nachhelfen müssen. Nein, gerade dazu bedarf es des heiligen Geistes; denn «der Anfang

unsres Heils ist gleichsam eine Auferstehung vom Tod zum Leben».

Die zweite und dritte Menschenklasse (lasterhafte Namenchristen und heuchlerische Fromme) handelt Calvin bedeutend kürzer und in einem Zuge ab. Er meint, ihren unreinen Gewissen nach zu schliessen, seien sie beide noch nicht wiedergeboren aus Gottes Geist; das deute auf einen Mangel an Glauben, und darum seien sie offenbar auch noch nicht mit Gott versöhnt, noch nicht vor ihm gerechtfertigt, da man zu diesen Gütern nur durch den Glauben gelangt. Alle ihre Werke hätten darum keinen Anspruch auf den Titel «Gerechtigkeit». «Werke, die noch so glänzen mögen, wenn die Menschen, die sie vollbringen, noch nicht geheiligt sind, sind nach der Bibel so weit entfernt von der Gerechtigkeit vor Gott, dass sie als Sünden gerechnet werden.» «Darum haben jene» — gemeint ist Luther in der «Freiheit eines Christenmenschen» — «ganz wahr gelehrt, die sagten: nicht Werke verschaffen der Person Gnade bei Gott, sondern umgekehrt, erst wenn die Person Gnade bei Gott gefunden habe, dann gefallen auch ihre Werke.» Streng gilt es auf diese Ordnung zu achten, dass die Taten nach der Gesinnung, nicht die Gesinnung nach den Taten zu schätzen ist. Eben darum ist es «allein der Glaube, durch den die Herzen der Menschen gereinigt werden». Es ist kein Zufall, dass Calvin sich gerade in diesem Zusammenhang an Luthers berühmte Schrift erinnerte; kämpft er doch hier den gleichen Kampf gegen alle Werkgerechtigkeit für die Gerechtigkeit des Glaubens und der Gesinnung. Allein Calvin hat Luthers Position sich nur mit einer gewaltigen Verkürzung angeeignet. Luthers Glaube ist weit mehr als blosser Gnadenglaube und Christusglaube; er ist die Zuversicht eines guten Gewissens und dazu «ein lebendig, tätig, geschäftig Ding, das ohne Unterlass zu guten Werken drängt». Calvins Glaube dagegen ist reiner Gnaden- und Christusglaube, ein passives Empfangen, nicht eine aktive Willenskraft. Er hat die Einheit von Religion und Sittlichkeit, göttlicher Gabe und menschlicher Kraft entweder nicht so empfunden oder nicht so wie Luther auszudrücken vermocht.

Bleibt noch die vierte Menschenklasse, die wiedergeborenen Christen, die trotz ihrer Wiedergeburt beständig

den Rechtfertigungsglauben nötig haben. Calvin betont mit Nachdruck, dass Rechtfertigung und Wiedergeburt zusammengehören. «Wenn Gott uns durch das Dazwischentreten der Gerechtigkeit Christi mit sich versöhnt, uns aus Gnaden die Sünden vergibt und für gerecht erklärt, so ist mit dieser seiner Barmherzigkeit auch die andere Wohltat verbunden, dass er durch seinen Geist in uns Wohnung nimmt und uns mehr und mehr heiligt.» Gerade eine solche Stelle zeigt uns, dass Calvin das sittliche Leben nicht wie Luther als freie Entfaltung des Glaubens zu verstehen vermag, sondern es von einer geheimnisvollen Geisteswirkung ableitet, welche die Willenskraft im Menschen neu belebt. So hat es Luther ebenfalls an hundert Stellen ausgedrückt, vor allem jedesmal, wenn ihn Bibelstellen von der Kraft des heiligen Geistes darauf führten; aber Luthers Genialität war gerade dies, wie er das Geheimnis des Geistes durch die offenbare und verständliche Kraft des Glaubens anschaulich zu machen wusste und damit die Einheit des Religiösen und Sittlichen festhielt. Calvin bleibt in seinem Denken korrekter biblisch als Luther, aber auch befangener gegenüber der heiligen Autorität. Die Hauptsache, auf die es ihm hier ankommt, ist jedoch die Tatsache der auch in den Wiedergeborenen vorhandenen fortdauernden sittlichen Rückständigkeit und der daraus folgenden immer neuen Bedürftigkeit der Rechtfertigung und Sündenvergebung. Das führt er mit Worten des alten Textes aus, denen er nur am Schluss hinzufügt: erstens dass «kein Werk eines frommen Menschen jemals existierte, das, gemessen an Gottes strengem Gericht, nicht verdammenswert wäre, zweitens auch wenn es ein solches gäbe – was dem Menschen nicht möglich ist –, so würde es doch durch die Sünden, an denen der Mensch selbst leidet, befleckt und der Gnade verlustig». Der kurze Sinn dieser langen Ausführungen ist der, dass alle Menschen ohne Ausnahme, Heiden und Christen, Heuchler, Namenchristen und wirklich Wiedergeborene in ganz gleicher Weise in Sünde verloren sind und allein aus Gnaden selig werden. Das Urteil Gottes über alle Menschen lautet gleich. Gerade der Versuch Calvins, Stufen und Klassen unter den Menschen zu unterscheiden, führt zu der Erkenntnis der gleichen Herzensverderbnis und Vergebungsbedürftigkeit aller Menschen.

Von jetzt an beginnt der polemische Teil [6]). Mit wenig Worten erledigt Calvin den katholischen Einwand, es komme nur auf die «annehmende Gnade» an, ob unsre Werke zur Gerechtigkeit etwas gelten oder nicht. Ein ernsteres Nachdenken über den Verdienstbegriff, über die ganze Unproportionalität des menschlichen Tuns und des absoluten göttlichen Massstabes hatte die spätmittelalterliche Theologie dahin gedrängt, den Wert der menschlichen Handlungen nicht mehr auf ihre eigene Qualität, sondern auf die willkürliche Annahme seitens der göttlichen Gnade zu gründen. Gewiss, antwortet Calvin, auf die annehmende Gnade Gottes kommt alles an; aber diese annehmende Gnade ergreifen wir allein in der Unschuld und Gerechtigkeit Christi, mit der bekleidet, wir vor Gott erscheinen dürfen. Das bedeutet, dass Calvin die mit unseren unvollkommenen Werken vorlieb nehmende Willkürgnade seiner Gegner durch die uns verzeihende Gnadenoffenbarung in Christus ersetzt haben will. Nur auf dieser Grundlage ist ein Vertrauen möglich.

Den zweiten katholischen Einwand nimmt Calvin aus seiner ersten Institutio auf: die Idee der überpflichtmässigen Werke, durch die unsere Fehler aufgehoben werden. Er konstatiert auch diesmal, dass es den Gegnern an zwei notwendigen Voraussetzungen fehlt: an der Erkenntnis der Abscheulichkeit der Sünde vor Gott und an der Einsicht in den strengen Pflichtcharakter alles menschlichen Gehorsams. Gibt es doch, was den zweiten Punkt betrifft, schlechthin nichts zum Dienst Gottes oder zur Bruderliebe Gehörendes, was nicht einfach unter den von Gottes Gesetz geforderten Gehorsam fällt. Daran ändert auch ein Pauluswort nichts, worin sich der Apostel rühmt, freiwillig mehr getan zu haben, als er sollte (1. Kor. 9, 17 f.). Calvins exegetische Geschicklichkeit bringt es fertig, den Apostel genau das sagen zu lassen, was er selber glaubt, nämlich, dass auch Paulus tat, was er sollte. Vor zwei Gefahren soll sich der Christ hüten wie vor einer Pest der Seele: auf die Gerechtigkeit der Werke zu vertrauen und sich ihrer zu rühmen. Um zu zeigen, wie wenig Grund für beides ist, tritt er mit den vier Ursachen der aristotelischen Logik an die Heilsfrage heran und sucht nach-

[6]) III, c. XIV 12 ff.

zuweisen, dass unsere Werke in allen vier keinen Platz finden. Causa efficiens unseres Heils ist Gottes Barmherzigkeit, causa materialis Christus und sein Gehorsam, causa formalis oder instrumentalis der Glaube, causa finalis der Erweis von Gottes Gerechtigkeit und das Lob seiner Güte. Nirgends finden unsere Werke Unterkunft. Mit solchen Argumenten fängt freilich das Zeitalter der Scholastik in der protestantischen Wissenschaft an. Als ob es darauf ankäme, dass innerhalb der aristotelischen Logik für Erfahrungswahrheiten Platz wäre! Und wie unwissenschaftlich ist dies «oder»: formale «oder» instrumentale Ursache! Damit verbirgt Calvin die Tatsache, dass gerade für sein Verdienst Christi in der Logik des Aristoteles kein Platz ist. Es war ein Unglück, als die evangelischen Theologen für ihre Glaubensgedanken die Kategorien der Logik zu Hilfe riefen.

Ein weit schwererer Einwand erhebt sich auf Grund des Bibelwortes selbst. Die Heiligen in den Psalmen stärken und trösten sich oft mit dem Gedanken an ihre Unschuld und Reinheit. Scheinen hier nicht die Werke also doch vor Gott ins Gewicht zu fallen? Calvin hat eine doppelte Antwort bereit. Erstens, es liegt an solchen Stellen ein Vergleich vor zwischen der guten Sache der Frommen und der schlechten Sache der Gottlosen; der Ruhm der Heiligen ist also relativ. Zweitens, auch ohne solchen Vergleich darf das reine Gewissen einem Frommen Trost und Zuversicht geben. Calvin will hier nur den zweiten Fall besprechen. Der Widerspruch löst sich ihm dadurch auf, dass er streng unterscheidet zwischen der eigentlichen Heilsfrage und dem nachträglichen Zeichen oder Zeugnis des Gnadenstandes. Für die Heilsfrage, meint er, kommen auch für die Psalmisten keinerlei Werke in Betracht; da gilt allein Gottes Güte. Erst wenn das Gewissen so fest gegründet und befestigt ist, stützt es sich nachher auch auf die Erwägung der Werke, sofern sie «ein Zeugnis sind, dass Gott in uns wohnt und regiert». So ist es also zu verstehen, wenn die Heiligen in der Bibel mit der Unschuld ihres Gewissens ihren Glauben bekräftigen und sogar Grund zum Jubel finden. Sie schliessen damit aus den Früchten ihrer Berufung, dass sie von Gott an Kindesstatt angenommen sind. Es ist immer ein Schluss

a posteriori, der damit wohl übereinstimmt, dass unser ganzes Heil von der in Christus uns geschenkten Gerechtigkeit abhängig ist. Und wenn es scheint, als nenne die Bibel die guten Werke der Gläubigen gelegentlich die Ursachen, warum Gott sie segnet, so erinnert Calvin nochmals daran, dass alle vier obersten Ursachen ausserhalb unserer Werke in des Vaters Liebe, des Sohnes Gehorsam, des Geistes Erleuchtung und Gottes Ehre gelegen sind. Es kann sich also bei den guten Werken der Frommen höchstens um «untergeordnete Ursachen» handeln, durch die Gott diejenigen, welche er nach seiner Barmherzigkeit zum Erbe des ewigen Lebens bestimmt hat, nach seiner Heilsordnung in den Besitz desselben setzt. Da wird dann das, was in der Heilsordnung vorausgeht, «Ursache» des Folgenden genannt. Die Schwierigkeit, die unserem Reformator hier zu schaffen gibt, rührt daher, dass grosse Partien der Bibel, voran die Psalmen und die Spruchweisheit, durchaus nicht an der strengen Gnadenlehre des Paulus orientiert sind, sondern die Religion als ein Zusammenwirken von Gott und Mensch verstehen. Alle theologischen Künste Calvins verhüllen nur diesen Tatbestand.

Aber noch steht er vor der weitern Frage, ob nicht selbst dann, wenn unsere Werke zur Rechtfertigung eines Menschen keineswegs ausreichen, sie dennoch bei Gott Gnade verdienen [7]). Calvin greift sogleich den Namen «Verdienst» an. Die Bibel, meint er, kennt ihn nicht, und es war ein Verhängnis, dass die alten Kirchenlehrer ihn einführten. Und wieder nennt er die zwei durchschlagenden Gründe gegen den Verdienstgedanken: unsre guten Werke sind vor Gottes Augen voll Unreinheit, und auch die vollkommene Erfüllung des Gesetzes ist Pflicht, einfach Pflicht. Ist je in der Bibel von einem göttlichen Wohlgefallen an unsern Werken und von Belohnung derselben die Rede, so geschieht das nicht, weil sie es verdienen, sondern weil Gottes Güte ihnen diesen Wert verordnet hat. Nun, was ist das anders als jene «annehmende Gnade» der Scholastik, die Calvin an einer frühern Stelle nicht gelten lassen wollte? Freilich handelte es sich dort um den Grund der Rechtfertigung, hier um ihre Folgen. Im Handumdrehen jedoch muss er einräumen, dass Bibel-

[7]) III, c. XV.

stellen in Jesus Sirach (16, 14) und im Hebräerbrief (13, 2) doch ein menschliches «Verdienen» zu kennen scheinen. Aber unser gewandter Exeget weiss bald Bescheid und deutet diese Bibelstellen nach seiner Gnadenlehre. Er stellt dann mit Worten des alten Textes fest, dass Christus und seine Gerechtigkeit die Grundlage für das ganze Christenleben bilden. Folglich ist es nichts mit dem katholischen Fündlein von den «moralisch guten Werken», durch die Menschen Gott angenehm werden, bevor sie Christus eingegliedert sind. Wie sollten Tote etwas Lebendiges erzeugen, ein schlechter Baum gute Früchte bringen? Aber auch der andere katholische Lehrsatz von den guten Werken des Gerechtfertigten, die, sofern sie durch den freien Willen hervorgebracht werden, «Verdienste» heissen dürfen, besteht vor Calvin nicht. Unter Berufung auf Augustin leugnet er, dass irgend etwas Gutes aus uns selbst hervorgehe, auch im Gnadenstand; von der Wiedergeburt, also von Gottes Gnade, stammt alles, und keine Unze dürfen wir unsern Werken zuschreiben. Hier hat Calvin allerdings alles ehrliche Denken auf seiner Seite. Man kann nicht Gnade und Verdienst zusammensetzen; entweder — oder, Gnade oder Verdienst!

Dass die rechtfertigende Gnade Hand in Hand mit einer sittlichen Erneuerung unsres Lebens geht, betont Calvin mit grossem Nachdruck. Es kommt ihm viel darauf an, dass seine Gnadenlehre nicht sittlich lähmend verstanden werde. Darum sein energischer Protest gegen den Vorwurf, er räume mit den guten Werken auf[8]). «Durch die Rechtfertigung aus Glauben», schreibt er jetzt, «richten wir gerade die guten Werke auf». «Wir träumen von keinem Glauben ohne gute Werke, von keiner Rechtfertigung ohne Werke»; wir wissen wohl, «dass Glaube und Werke notwendig zusammengehören», nur gründen wir die Rechtfertigung nicht auf die Werke, sondern auf den Glauben. «Warum werden wir aus Glauben gerechtfertigt? weil wir mit dem Glauben die Gerechtigkeit Christi ergreifen, durch die wir mit Gott versöhnt werden. Diese aber kannst du nicht ergreifen, ohne zugleich die Heiligung zu ergreifen. Denn Christus ist uns zur Gerechtigkeit und zur Heiligung gegeben. Keinen rechtfertigt Christus,

[8]) III, c. XVI.

den er nicht auch heiligt; immer und untrennbar sind diese Wohltaten der Rechtfertigung und der Heiligung miteinander verbunden.» Auch wenn wir sie unterscheiden, «hat sie doch Christus untrennbar in seiner Hand». «Willst du die Gerechtigkeit Christi ergreifen? zuerst musst du Christus besitzen; besitzen aber kannst du ihn nicht, ohne dass du an seiner Heiligung teilnimmst. Keine der beiden Wohltaten Gottes ohne die andere! Es bleibt dabei: wir werden nicht ohne Werke, wenn auch nicht durch die Werke gerechtfertigt, weil die Gemeinschaft mit Christus die Heiligung nicht weniger in sich birgt als die Gerechtigkeit.» Dieser ganze Zusatz der zweiten Institutio ist für Calvins Denken sehr bezeichnend. Er eifert für den sittlichen Charakter des Christentums nicht weniger als für den Gnadenglauben: aber er kann doch die Zusammengehörigkeit des Religiösen mit dem Sittlichen nur behaupten, und das Leben seiner Christen, aller Christen stimmt schlecht damit. Hier stecken Probleme, die nicht mit Bibelstellen gelöst werden können.

Aber wie mühsam wird nun Calvins Vortrag, wenn ihm aus der Bibel selber die Einwände entgegentreten: alle die Verheissungen des Gesetzes, da Gott Segen oder Fluch auf die Befolgung oder die Uebertretung seiner Gebote setzt, alle die evangelischen Verheissungen, die den Werken der Gläubigen Lohn in Aussicht stellen[9])! Auf diesen Bibelstellen beruhte das Gewinnende der katholischen Theologie. Zwar, mit den Verheissungen des Gesetzes weiss Calvin leicht fertig zu werden; welcher Mensch erfüllt die Bedingung dieser Verheissungen im strengen Sinn? Aber der Lohn, den das Evangelium den Gläubigen für ihre Werke verspricht? Calvin findet drei Gründe dafür. 1. Gott sieht den Gläubigen, ganz abgesehen von seinen Werken, in Christus an. 2. Er erhebt unsre Werke, ohne sie nach ihrem wirklichen Wert einzuschätzen, durch seine väterliche Güte und Nachsicht zu der Ehre empor, dass er sie für wert hält. 3. Er nimmt sie dabei mit Nachsicht (cum venia) auf, ohne Zurechnung ihrer Unvollkommenheit, nach der sie in Wahrheit mehr zu den Sünden als zu den Tugenden zu zählen wären. Letztlich entscheidet überhaupt nicht der innere Wert unsrer Werke,

[9]) III, c. XVII.

sondern allein Gottes Beschluss. Da stehen wir wieder einmal, wie so oft, im spätmittelalterlichen Willkürdenken, im Reich der göttlichen Irrationalität. Und warum? Weil Calvins Theorie anders mit manchen widerstrebenden Bibelstellen nicht in Einklang zu bringen ist.

All das lässt sich im allgemeinen noch hören. Bedenklich ist aber die Anwendung dieser Grundsätze auf Bibelstellen, die in ihrem Zusammenhang einen vollständig anderen Sinn haben. Die Gegner berufen sich auf das Petruswort Apg. 10, 35: «in aller Welt, wer Gott fürchtet und recht tut, der ist Gott angenehm», auf Worte des Alten Testaments, wo die Erfüllung der Gebote als unsre Rechtfertigung bezeichnet wird (z. B. Ps. 106, 31), auf den Kampf des Jakobus gegen einen werklosen Glauben für die Rechtfertigung aus Werken, schliesslich auf alle biblischen Stellen vom Lohn, den Gott auf unsre Werke setzt[10]). Allen diesen Bibelstellen gegenüber bleibt Calvin bei seiner Meinung. Er leugnet jedes gute, Gott wohlgefällige Werk vor dem Eintritt in den Gnadenstand und setzt alle biblischen Wertungen unsrer Werke in die Heils- und Gnadenordnung ein, also dass Gott immer nur da belohnt, wo seine Gnade etwas Gutes geschaffen hat. Immer lässt er den Wert eines guten Werks nur mit der Einschränkung gelten, dass Gott selbst sein wahrer Urheber ist, und dass auch seine Wertung auf einer Herablassung Gottes beruht, der das in sich Unvollkommene aus Nachsicht für wertvoll in seinen Augen taxiert. Es ist zwecklos, ihm im einzelnen nachzugehen: die Grundsätze seiner Exegese diktiert ihm doch sein Glaube.

Calvins Fehler in diesem Abschnitt, der so grossartig begann, besteht darin, dass er biblischer Theologe sein, dass er ein bestimmtes dogmatisches System in der ganzen Bibel finden wollte. Er belastete damit die grosse und tiefe Wahrheit, für die er eintrat, mit unendlich gewaltsamer und künstlicher Apologetik. Es ist eben nicht wahr, dass die ganze Bibel wie Paulus, und zwar erst noch der reformatorisch ausgelegte Paulus, denkt. Aber in der Hauptsache selbst wird Calvin recht behalten. Seine Grösse besteht darin, dass er ganz ernst machte mit der absoluten Forderung Gottes,

[10]) III, c. XVIII.

mit dem strengen reinen Pflichtgedanken und daraus die Konsequenz vor den Augen Gottes zog. Das Urteil der Selbstprüfung kann da nicht anders als auf «schuldig!» lauten, und die erlösende Parole heisst: «Rechtfertigung aus Gnaden allein», Vergebung der Sünden, im Glauben ergriffen. Dass mit diesem Rechtfertigungsglauben der Mensch in die normale Grundstellung vor Gott tritt und erst heimisch wird im Guten, das hat Calvin wohl empfunden: er vermochte es aber theologisch nicht anders auszudrücken als durch die Lehre von der doppelten Gnade der Rechtfertigung und der Heiligung. Für ihn charakteristisch ist ferner die starke Betonung der Ehre Gottes vor der Heilsgewissheit, die indes Luther auch nicht fremd war. Im ganzen ist die Uebereinstimmung Calvins mit Luther überwältigend. Beide wurzeln gleich fest in der demütigen und unbedingt wahrhaftigen Selbstbeurteilung und im Vertrauen auf die vergebende Gnade Gottes, die das ganze Christenleben mit uns geht. Calvin verstand es hinreissend, dem Menschen seine sittliche Not zum Bewusstsein zu bringen, die ihn zur Flucht in die Gnade Gottes treibt, und nicht minder hinreissend, ihm den Trost und die Seligkeit des Gnadenglaubens und der Christusverbundenheit ans Herz zu legen. Der Glaube dieses Kapitels ist auf alle Fälle das Herz des Calvinismus wie des Lutertums.

Wie zu erwarten, feilte und besserte Calvin auch an seiner Rechtfertigungslehre von einer Ausgabe der Institutio zur andern sein Leben lang. 1543 gab er, was er bis dahin noch versäumt hatte: eine klare Definition der Rechtfertigung [11]). Er nennt sie «die Annahme (acceptio), durch die Gott uns zu Gnaden annimmt und für gerecht hält; sie besteht in der Vergebung der Sünden und in der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi.» Die Belegstellen werden aus dem Galater- und dem Römerbrief erbracht. Sachlich sagt Calvin damit nichts Neues, aber es fällt auf, wie er jetzt wie ein rechter theologischer Künstler Negation (die Vergebung) und Position (die Zurechnung) miteinander verbindet. Klärung des Verstandes, aber wie wenig ist damit für die Religion selbst gewonnen!

[11]) III, c. XI 2.

Besondere Mühe gab sich Calvin, um den Gegensatz seiner Lehre zur katholischen Rechtfertigungslehre exakt aufzufassen und zu formulieren. Zu dem Zweck unterscheidet er genau die Frage der Anfangsrechtfertigung von der Frage der Rechtfertigung des bereits wiedergeborenen Christen. In bezug auf die Anfangsrechtfertigung bestehe zwischen ihm und den «gesunderen» Scholastikern höchstens ein Streit der andern Definition, indem jene das Wort «Justificatio» als die Erneuerung des Herzens durch den Geist Gottes auslegen, während Calvin für diese Seite des Gnadenerlebnisses andere Ausdrücke bevorzugt. Dagegen hinsichtlich der Rechtfertigung des wiedergeborenen Christen gehen die Ansichten weit auseinander, da die Katholiken behaupten, dass der durch den Glauben an Christus einmal mit Gott versöhnte Mensch um seiner guten Werke willen vor Gott als gerecht gelte und durch ihr Verdienst ihm angenehm sei, während er, Calvin, alle Gerechtigkeit auch im Christenstand der Gnade des Mittlers und der Kraft seines Todes zuschreiben will. Das ist eine klare Formulierung des Gegensatzes [12]). Der Katholizismus war durch Augustin auf den Glauben an eine verdienstlose Bekehrungsgnade gewissermassen festgelegt, fühlte sich aber frei in der Annahme von guten Werken und Verdiensten vor Gott, sobald es sich um die Betrachtung des schon bekehrten Christen handelt. Für die Reformation dagegen ist es charakteristisch, dass sie das Christenleben auf allen seinen Stufen, in Anfang, Fortgang und Ende, ausschliesslich auf die Gnade und Vergebung der Sünden gründete aus dem doppelten Interesse der absoluten Selbstbeurteilung wie des unbedingten Gottvertrauens.

Die Schlussausgabe der Institutio führte den Kampf für die reformatorische Rechtfertigungslehre gegen zwei Seiten weiter. Auf katholischer Seite hatte die Reformation u. a. die Folge gehabt, dass man sich ernsthafter als früher mit den Fragen der Rechtfertigung befasste und in Anlehnung an Augustin der Gnade und dem heiligen Geist wieder eine stärkere Bedeutung beimass als in den vorausgegangenen Jahrzehnten. Man war hier geneigt, den Werken eines Nichtchristen allen Wert abzusprechen, dagegen die geistlichen Werke, die der

[12]) III, c. XIV 11.

wiedergeborene Christ aus der Gnade und Kraft des Geistes Gottes vollbringt, gegen die harten Sprüche der Reformatoren in Schutz zu nehmen und ihnen als Früchten Christi und seines Geistes einen Wert vor Gott zuzuschreiben. Auf dem Regensburger Religionsgespräch von 1541 wurden Rechtfertigungsgedanken dieser Art von katholischer Seite vorgetragen. Calvins Herz war unerweichlich gegenüber diesen Künsten; er blieb bei dem ausschliessenden Gegensatz von «Werken» oder «Glauben an Christus», bekannte sich zu dem Paulus, der alle Werke, auch die sog. geistlichen, ausschliesst vor Gottes Gericht, und warf den Gegnern vor, sie sprächen wohl viel von Gnade und Geist, aber nicht von der «Barmherzigkeit Gottes, die allein den geängsteten Herzen Trost bringen kann» [13]).

Auf lutherischer Seite hatte Osiander eine Rechtfertigungslehre mit verwandten Tendenzen vorgetragen. Osiander hatte zentrale Stellen Luthers auf seiner Seite, wenn er sich gegen die Einengung der «Rechtfertigung» auf bloss juristische Gerechterklärung des in der Sünde beharrenden Christen sträubte und mit dem paulinischen Wort das ganze Frommwerden, die totale Erneuerung des Menschen in der Einigung mit Christus verstehen wollte. Allein durch den Gegensatz gegen die Juristerei in diesen Fragen liess er sich dazu bewegen, den Schwerpunkt der ganzen Rechtfertigung aus dem Objektiven, aus der verzeihenden Huld Gottes, ins Subjektive, in die sittliche Umwandlung des Menschen, zu verschieben und der lutherischen Unio mystica die mythologische Wendung zu geben, dass die Trinität durch unmittelbare Einwohnung im Herzen des Gläubigen eine wesentliche göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit schaffe, auf der dann unser Trost ruhen soll. Mit glänzendem Scharfsinn griff Calvin dies letzte, die Verschiebung des Trostes von Gottes Barmherzigkeit in unsre eigene Seele, als den entscheidenden Punkt heraus. Hat Osiander recht, dann gerät alle unsre Heilsgewissheit ins Wanken, dann ist es aus mit dem unbedingten und frohen Vertrauen der Seele zum gnädigen Gott. Von hier aus lehnte er mit Leidenschaft den ganzen Osiandrismus ab. Für die Heiligung und Erneuerung des Christen-

[13]) III, c. XI 14 f.

menschen aus der Kraft des Geistes war er wahrlich so kraftvoll wie Osiander eingetreten: unermüdlich hatte er die Untrennbarkeit der Rechtfertigung und der Heiligung betont. Aber Untrennbarkeit heisst nicht Vermischung und Konfusion, sondern verträgt sich mit reinlicher Unterscheidung des religiösen Gnadentrostes und der sittlichen Aufgabe: solche ist absolut nötig, wenn nicht aller Trost durch die beständig zurückbleibenden Sündenreste stets wankend gemacht werden soll. Er geht dann weiter und unterzieht die Osiandrische Mystik einer scharfen Kritik, die für seine eigene Geistesart und seine Stellung zu aller Mystik von hohem Wert ist. Die biblischen Aussagen von Christus, wohnend in unseren Herzen, von unserer Verpflanzung in ihn weiss Calvin wohl zu schätzen: einen fernen Christus ausser uns hat er jederzeit abgelehnt und die Innigkeit der Christusgemeinschaft betont. Aber er will diese Christusgemeinschaft rein geistig und nicht physisch verstanden wissen; sie vollzieht sich durch den heiligen Geist im Glauben und bedeutet ganz und gar kein Ueberfliessen seiner göttlichen Substanz in unser Herz. Mit aller wünschenswerten Klarheit erklärt Calvin an jedem Punkt, wie weit er sich mit Osiander berührt — soweit, als die biblische Sprache ihn anleitet — und wie fern er seine Gedanken als mythologische Phantastik empfindet und schroff abweist [14]). Fast möchte man sagen: französische Klarheit streitet hier gegen germanisches tiefsinniges Dunkel. Man wird aber doch den Eindruck nicht los, dass Osiander gerade das festhielt von Luther, was festzuhalten Calvins Kraft misslang: jene wunderbare Einheit des Religiösen mit dem Sittlichen, die allen Trost auf Gottes Gnade setzt und dennoch mit dem Einzug des gnädigen Gottes in das Herz ein tiefes Neuwerden der ganzen Person erlebt. Das war der tiefste Sinn des Glaubens bei Luther gewesen. Aber er lässt sich theologisch schwer in Begriffe fassen: sobald man es versucht, fällt der Glaube selbst in verschiedene Glaubensteile auseinander, und darin lag Calvins Stärke: er hat das gedacht und ausgedrückt, was sich gedanklich und sprachlich ausdrücken lässt. Er ist darin der rechte Theologe. Und gerade in einem lutherischen

[14]) III, c. XI 5—12.

Kernpunkt steht Calvin wieder ganz zu Luther: er will dem geängsteten Gewissen seinen Trost nicht rauben lassen. Daran erkennt man, wie tief die Einheit Calvins mit Luther im Zentrum des Glaubens war.

VI. Von Aehnlichkeit und Unterschied des Alten und des Neuen Bundes (cap. VII).

Die Frage des Verhältnisses des Alten zum Neuen Testament scheint auf den ersten Blick eine historische, keine religiöse Frage; mindestens spricht sie nicht unmittelbar zu Herz und Gewissen und steht deshalb auch nicht am Anfang der Reformation. Wenn Luther mit seiner kraftvollen Einseitigkeit das Alte Testament kurzweg das Gesetzbuch, das Neue Testament das Gnadenbuch titulierte, gab er freilich der Empfindung eines religiösen Gegensatzes einen starken Ausdruck; allein er dachte dabei an keine Entwertung des Alten Testamentes, las es nach wie vor wie ein christliches Buch und verehrte in seinen Gottesmännern christliche Heilige. Vorübergehend, in seinen Loci von 1521, empfand der junge Melanchthon einen Unterschied der Hoffnung in den beiden Religionsbüchern: dort ist das Land Kanaan mit irdischen Gütern, hier das ewige Leben das Ziel. Noch reichhaltiger differenzierte Bucer in seinem Evangelienkommentar die Unterschiede hüben und drüben; er wollte den kindlicheren Geist der alttestamentlichen Religion nicht nur in der Verheissung des Landes Kanaan, sondern auch in den heiligen Zeremonien, Rechtsformeln und äussern Riten, die allein dem Volke Israel gegeben seien, sich spiegeln sehen. Allein beide Reformatoren haben in ihren spätern Werken den Unterschied des Alten und des Neuen Testamentes so gut wie ausgewischt.

Es waren die Täufer, die bei ihrem Streben, die Normen des Evangeliums in die Praxis des Lebens umzusetzen, auf den Unterschied, ja Gegensatz des alt- und neutestamentlichen Geistes gestossen wurden. Sobald sie ihr Gemeinschaftsleben ordnen wollten, sahen sie sich kirchlich vor den Gegensatz der israelitischen Volkskirche mit dem Zeichen der Beschneidung und der urchristlichen Kirche der wahrhaft

Gläubigen, Bekehrten und Heiligen mit dem Zeichen der Erwachsenentaufe und der strengen Kirchenzucht des Bannes gestellt; politisch mussten sie den Gegensatz der israelitischen Theokratie mit Obrigkeit und Untertanen, mit Schwert und Zwangsgewalt gegen den äussern und innern Feind und der urchristlichen Brüdergemeinde, ruhend auf der Gleichheit und Freiheit aller Gläubigen, mit dem Charakter reiner Friedlichkeit und Leidsamkeit empfinden. Genötigt, in dieser Alternative praktisch und persönlich Stellung zu nehmen, entschieden einzelne ihrer Gruppen sich klar und bündig für die Absage an das Alte Testament, das nur den Juden gegeben sei und für die Christen keine Verbindlichkeit besitze, und begründeten nachträglich seine Inferiorität auch mit dem Fehlen der Ewigkeitshoffnung für die einzelne Seele. Der Kampf für die Durchsetzung der Bergpredigtideale hat ihre Augen in diesen geschichtlichen Fragen hell gemacht.

Da die Täufer zuerst in der Schweiz auftraten, erwuchs den schweizerischen und oberdeutschen Reformatoren die Hauptaufgabe der Verteidigung des Alten Testamentes. Die entscheidende Parole scheint von Zwingli ausgegangen zu sein und findet sich in der Schrift «Widerlegung der Ränke der Wiedertäufer» vom Jahr 1527. Es gibt nur e i n Testament und e i n e n Bund und e i n Volk Gottes. Diesen einen Bund hat Gott mit den Patriarchen und ihren Nachkommen geschlossen, als er ihnen versprach, dass er ihr Gott und sie sein Volk sein sollten. Das gilt für uns Christen genau so, wie es für die Juden galt: ein Weg, eine Wahrheit, ein Leben, ein Mittler Gottes und der Menschen, Christus. Unterschiede zwischen dem Alten und dem Neuen Testament sind freilich vorhanden; sie betreffen aber nicht das Zentrum. Zwingli selbst zählt sechs solcher Unterschiede auf. 1. Den Christen ist Christus gegeben, den Juden erst verheissen. 2. Die Christen steigen mit dem Tod sogleich in den Himmel, die gläubigen Juden in den Schoss Abrahams. 3. Für die Christen sind die Schatten des Alten Testaments aufgehoben. 4. Das neutestamentliche Verständnis der Religion ist heller als das durch die Zeremonien beeinträchtigte alttestamentliche. 5. Universalismus statt Partikularismus. 6. Christus

das lebendigste Vorbild des Lebens. Auf Grund der Einheit des alten und neuen Bundes konnte Zwingli nun mit der Beschneidung einen zwingenden Schriftbeweis für das Recht der Kindertaufe führen. Seine Gedanken nahm Bucer auf, zuerst im Evangelienkommentar, noch vermischt mit Resten seines eigenen differenzierenden Verständnisses, später, im Kommentar zum Römerbrief, mit Aufhebung jedes Unterschiedes der zwei Religionsbücher und mit Hineindeutung der ganzen Christologie und Versöhnungslehre in das Alte Testament. Dadurch wurde der täuferischen Auffassung der Boden unter den Füssen entzogen und jede Einsicht in den Stufenunterschied der beiden Religionsformen unmöglich gemacht. Es ist lehrreich, dass gerade die Reformierten an dieser Verchristlichung des Alten Testamentes ein besonders lebhaftes Interesse hatten. Die Reformierten waren die Praktiker unter den Reformatoren; für ihre kirchliche und politische Praxis reichte das Neue Testament nicht aus; sie mussten auf seine alttestamentlichen Grundlagen zurückgreifen und brauchten dafür die einheitliche Bibelautorität. Die evangelische Staats- und Volkskirche und der christliche Staat, wie er den Reformierten als Ideal vorschwebte, ruhen beide auf der Grundlage der alttestamentlichen Theokratie.

Genau in diesen Bahnen wandelt Calvin in dem neuen siebten Kapitel seiner zweiten Institutio [1]). Er fühlt sich gedrängt, den Wert des Alten Testamentes gegen die Täufersekte zu verteidigen; «die Täufer», meint er, «denken vom israelitischen Volk nicht anders als von einer Schweineherde, die von Gott auf dieser Erde gemästet wurde, ohne irgendwelche Hoffnung auf himmlische Unsterblichkeit». Der schroffe Jenseitscharakter des calvinischen Christentums spricht aus diesem Wort. Jede Diesseitsreligion ist in Calvins Augen eine Schweinereligion; ohne den Ewigkeitsglauben ragt der Mensch für ihn wie für Zwingli nicht über das Tierische hinaus.

Nach Calvin unterscheidet sich der Bund der Väter dem Wesen und der Sache nach so gar nicht von unserm Bund, dass er durchaus ein und derselbe ist; aber die Ausführung ist verschieden. Er selbst will zuerst von der Gleichheit und

[1]) II. c. X und XI.

der Einheit handeln [2]). Altes und Neues Testament sind eins: 1. in der Unsterblichkeitshoffnung, 2. im Charakter des Gnadenbundes, 3. in der Erkenntnis des Mittlers Christus. Diese drei Punkte will er der Reihe nach beweisen.

Dabei macht ihm ganz deutlich der erste Punkt, der Unsterblichkeitsglaube im Alten Testament, am meisten Schwierigkeit [3]). Wir skizzieren kurz die höchst merkwürdige Methode seines Beweisverfahrens. Calvin geht nicht vom Alten, sondern vom Neuen Testament aus und beweist vor allem aus den Paulusbriefen die Gleichheit der Verheissung und der Hoffnung im Alten und Neuen Bund. Hier ist seine Position einfach, da die Schriftsteller des Neuen Testaments ganz naiv und unhistorisch ihre eigene Zukunftshoffnung dem Alten Testament unterschoben und die sinnlichen Verheissungen desselben vergeistigten. Besonders das zehnte Kapitel des ersten Korintherbriefs geht ja von der wesentlichen Identität der israelitischen und der christlichen Religion aus und findet die christlichen Sakramente bei Moses in der Wüste. Wenn dagegen Christus bei Johannes (6, 49), das Manna der Wüste, dessen Genuss die Väter nicht am Sterben verhinderte, seinem, ewiges Leben verleihenden Fleisch gegenüberstellt, richtet er sich, nach Calvin, eben nach der groben Fassungskraft seiner Zuhörer, «die zu dem tieferen Geheimnis, das Paulus im Auge hatte, nicht hindurchdrangen». «Der Herr ‚überging' hier die Hauptsache beim Manna und hob nur seinen geringsten Nutzen hervor.» Mit solcher exegetischer Kunst wusste Calvin das Alte Testament durch das Neue in ein bestimmt christliches Licht zu rücken.

Erst an zweiter Stelle sucht er den Unsterblichkeitsglauben aus dem Alten Testament selbst zu beweisen. Und zwar zunächst indirekt. Gott hat sich den Frommen des Alten Testamentes durch sein Wort des Lebens mitgeteilt; das schliesst gewiss auch die Mitteilung der Wohltat des ewigen Lebens ein; denn wen das Wort erleuchtet, den führt es in das unsterbliche Reich Gottes ein. Deutlicher noch liegt der Ewigkeitsglaube nach Calvin der Bundesformel zu-

[2]) II, c. X.
[3]) II, c. X 3—22.

grunde: «ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein;» denn wem sich Gott zu eigen gibt, dem gibt er Teil an seinem ewigen Leben, zumal, da er sich für immer ihnen als Gott verheisst, also ihre Hoffnung auf die Ewigkeit lenkt. Aus diesem Grunde nannte er sich auch den «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs», ein Titel, mit dem Christus klar bewies, dass die Auferstehung der Toten von Moses bezeugt sei. Das sind doch sehr künstliche Argumente, durch die schwerlich ein einziger Täufer bekehrt worden ist.

Calvin sieht denn auch ein, dass es vor allem darauf ankommt, ob die Gläubigen im Alten Testament selbst ein besseres Leben anderswo erwarteten und unter Verachtung des Diesseits sich darauf vorbereiteten. Und das glaubt er wirklich beweisen zu können. Alle Frommen von Adam an, ein Abel, Noah, Abraham, Isaak und Jakob, sahen ihr Erdenleben «als eine Prüfung an, durch die sie lernten, dass sie die allerelendesten Menschen wären, wenn sie nur in diesem Leben selig wären». Das zeigt Calvin in einer erbaulichen, auf den Ton der Wehmut gestimmten Betrachtung des Lebens der heiligen Patriarchen. Die Farben seiner Schilderung nimmt er aus dem elften Kapitel des Hebräerbriefes, wo ja alle Frommen des Alten Testamentes als durch Leiden und Prüfungen heimgesuchte Pilger nach dem Jenseits erscheinen. Obschon das Ganze apologetischen Zwecken dient, ist doch diese düstere und wehmütige Auffassung des Lebens für Calvin sehr bezeichnend. So sah er selbst das Leben an. Ein Jakob ist ihm nichts als «ein ausgezeichnetes Beispiel des äussersten Elendes». «Wer möchte, wenn er seine Schicksale im Geist an sich vorübergehen lässt, meinen, dass ihm bei solcher Häufung alles Unglücks auch nur ein Augenblick gegeben worden sei, da er wenigstens ruhig atmen konnte!» Der Schluss ist immer der gleiche: nur die Hoffnung auf das ewige Leben kann diese heiligen Väter aufrecht gehalten haben. Allerlei sekundäre Momente bestärkten diese Ansichten. Wozu die ganze Jagd nach dem Recht der Erstgeburt, wenn nicht «ein höherer Segen» damit gemeint ist? Wie konnte der sterbende Jakob das Heil Gottes erwarten (1. Mos. 49, 18), «wenn er nicht im Tod den Anfang eines neuen Lebens sah»? Von den Patriarchen eilt dann Calvin mit

etwas frappanter Ueberspringung des Gesetzes zu David, dem Psalmdichter, und den Propheten hinüber. Alle Bekenntnisse der irdischen Pilgrimschaft, z. B. Ps. 39, 13; 103, 15 ff., sind ihm nur verständlich auf dem Hintergrund der Ewigkeitshoffnung. Ebenso denkt er bei allen Worten der Psalmisten vom Glück und Heil der Gläubigen sofort an die Erwartung der himmlischen Herrlichkeit. Dass in diesem Zusammenhang auch wirkliche Hoffnungspsalmen wie Ps. 73 und 49 mit ihren verborgenen Hinweisen auf das Geheimnis der Auferstehung nicht fehlen, ist nicht verwunderlich; eine entscheidende Bedeutung erkennt ihnen Calvin jedoch nicht zu. An die Psalmen fügt sich Hiobs Hoffnung (19, 25): «ich weiss, dass mein Erlöser lebt», wobei Calvin seinen Gegnern zwar einräumt, dass diese Auferstehung sich zunächst auf den ersten Tag beziehe, da sich Gott ihm gnädig zeigen wird; die ganze Stelle setzt nach ihm doch die Unsterblichkeitshoffnung voraus. Den Einwand, es seien nur einige wenige Stimmen, es sei nicht die anerkannte jüdische Lehre, diese Hoffnung auf die Ewigkeit, lässt er nicht gelten. Lehrer des Volks haben in öffentlich anerkannten Schriften diesen Glauben vertreten. Zuletzt erweckt er im Leser die Erwartung, dass er in den spätern Prophetenschriften auf Schritt und Tritt der Unsterblichkeitshoffnung begegnen werde; wenn bei David, Hiob, Samuel der Sieg nicht schwer war, so sei er dort noch viel leichter. In Calvins Geist dämmert an dieser Stelle etwas wie die Ahnung eines geschichtlichen Fortschrittes, einer Entwicklungsgeschichte der göttlichen Offenbarung, auf. Er meint, «Gott habe bei der Mitteilung seines Gnadenbundes die Oekonomie und Ordnung eingehalten, dass er, je mehr man im Fortschritt der Zeit sich der vollen Darbietung näherte, desto heller von Tag zu Tag das Licht seiner Offenbarung leuchten liess». Im Anfang, bei der ersten Heilsverheissung an Adam, leuchteten nur schwache Funken; nachher ging ein immer helleres Licht auf, bis endlich alle Wolken sich zerstreuten und die Sonne der Gerechtigkeit, Christus, den ganzen Erdkreis hell erleuchtete. Um aber nicht zu ausführlich zu werden, begnügt Calvin sich mit wenig Hinweisen, nachdem er zuvor den exegetischen Schlüssel nochmals in Erinnerung ruft, dass bei allen pro-

phetischen Schilderungen der Glückseligkeit des Volkes unser Blick über die zeitlichen Segnungen hinweg zu der ewigen Seligkeit sich erheben soll. Er gibt damit im Grunde zu, dass die Zukunftsgemälde der Propheten irdische Farben tragen; aber, meint er, dieser Schattenriss soll unsern Geist nur reizen, zu der darin angedeuteten ewigen Realität durchzudringen. In diesem Sinn anerkennt er z. B. die Deutung der Vision des Hesekiel (Kap. 37) auf die Wiederherstellung des jüdischen Volkes als richtig an, meint jedoch, dies Gesicht sollte die Juden zugleich daran erinnern, dass Gottes Kraft viel weiter reicht, eben zur ewigen Auferstehung. Man hat nur diese Hesekielstelle mit einer Jesajastelle (26, 19) zu vergleichen, so wird man dem prophetischen Tiefsinn gerecht. Allein ausser diesen zwei Stellen aus Hesekiel und Jesaja führt Calvin für die Ewigkeitshoffnung der Propheten nur noch Jes. 66, 22 und Dan. 12, 1 f. an, ein auffallend mageres Häuflein von Belegen, das zu seiner grossartigen Ankündigung nicht recht stimmen will, wohl aber unserer modernen geschichtlichen Erkenntnis recht gibt, dass erst in den spätesten Partien des Alten Testamentes und selbst da nur vereinzelt der Auferstehungsglaube sich Bahn zu brechen beginnt, weshalb es auch gar nicht so verwunderlich ist, wie es Calvin erscheint, dass die Sadduzäer nichts von einer Auferstehung der Toten wussten, und dass das jüdische Volk bis heute auf ein irdisches Messiasreich wartet. Gestehen wir es darum ehrlich zu: die Täufer hatten an diesem Punkt recht.

Wirkliche Unterschiede zwischen dem Alten und Neuen Bund will immerhin auch Calvin nicht leugnen, sobald man ihm seine Einheit zugegeben hat [4]). Er hebt selber vier oder fünf solche Unterschiede hervor. Erstens die weit grössere Klarheit der Ewigkeitshoffnung im Neuen Testament. Es versöhnt uns einigermassen mit der Gewaltsamkeit der Exegese Calvins im Vorausgehenden, wenn er jetzt schlicht und ehrlich zugibt, dass im Vordergrund der israelitischen Erwartung der Besitz des Landes Kanaan und das irdische Lebensglück standen, und nach dem Vorgang Bucers und vor allem des Paulus im Galaterbrief eine göttliche Erziehung

[4]) II, c. XI.

von der Kindesstufe aufwärts zur geistigen Mündigkeit annimmt. Mehr noch er findet es jetzt auf einmal begreiflich, dass die Heiligen im Alten Testament das sterbliche Leben mit seinen Segnungen höher werteten, als es uns jetzt geziemt, und der Genuss der Gottesgnade im Diesseits ihnen süsser vorkam, als wenn sie ihn nach seinem wahren Wert betrachtet hätten. Auch die alttestamentliche Vergeltungsordnung, nach welcher Gott schon auf Erden für einen Ausgleich von Gehorsam und Lohn, Ungehorsam und Strafe sorgte, wird für Calvin verständlicher aus der Unvollkommenheit der Ewigkeitshoffnung der alttestamentlichen Frommen. Seine Hauptthese: die Heiligen des Alten Testamentes hofften auf ein ewiges Leben, nimmt er deshalb nicht zurück; er will sie vielmehr plausibel machen durch den Nachweis ihrer stufenweisen Klärung und Verdeutlichung.

Den zweiten Unterschied findet Calvin an Hand des Hebräerbriefs darin, dass sich Altes und Neues Testament wie Bilder zur gegenwärtigen Wahrheit, wie Schatten zum festen Körper verhalten. Er denkt vor allem an das mosaische Priestertum und den mosaischen Kultus mit seinen Zeremonien, worin er lauter Typen für Christus und sein Versöhnungswerk finden will. Merkwürdig, dass der eigentliche Weissagungsbeweis, der im Leben Jesu überall Erfüllungen der prophetischen Orakel findet, dabei ganz in den Hintergrund tritt, als wäre nicht das der Hauptunterschied zwischen jüdischer und christlicher Religion, dass die Juden den Messias erst erwarteten, die Christen dagegen ihn gekommen glauben. Statt dessen zwingt er dem Wort vom «Neuen Testament» (Matth. 26, 28) einen ihm durchaus fremden Sinn auf: es sei das Alte Testament Gottes erst durch Christi Blut in seiner Wahrheit «neu und ewig geworden». Im Grunde widerspricht ja der Begriff des «Neuen Testamentes» im Munde Jesu Calvins ganzer Theorie von dem einen und gleichen Testament für Juden und Christen durchaus, und deshalb musste er an dem Wort «neu» solange herumdeuten, bis es zum Alten passte. Auf alle Fälle kann die Neuheit des Christentums für Calvins Standpunkt nur eine relative sein.

Einen dritten Unterschied findet Calvin an Hand der Jeremiastelle (31, 31) und ihrer Auslegung durch Paulus

(2. Kor. 3, 6) in dem Gegensatz des Buchstabengesetzes und des Evangeliums vom Geist, wobei er bezeichnenderweise hinzufügt, der Apostel rede «gehässiger» vom Gesetz als der Prophet; er entschuldigt ihn nach dem Vorgang Melanchthons durch seine Rücksicht auf die bösen Gesetzeseiferer. Hier endlich stehen wir vor dem zentralen reformatorischen Gegensatz der Gesetzesreligion und der Religion von Gnade und Geist, und Calvin zeigt ganz wie vor ihm Luther, dass das Gesetz wohl das Gute befehlen kann durch Verheissungen und Drohungen, dass ihm aber die Kraft gänzlich fehlt, die Bosheit des Herzens, die allen Menschen von Natur innewohnt, zu ändern oder zu bessern. Schade nur, dass er am Schluss noch einmal das Evangelium zu den Zeremonien des Gesetzes in Gegensatz bringt und damit den paulinischen Gegensatz wieder verwischt!

Viertens verhalten sich Altes und Neues Testament zueinander wie Knechtschaft und Freiheit. Wir hören den Pauliner des Galater- und Römerbriefs, wenn Calvin den knechtischen Geist der Furcht dem kindlichen Geist des Vertrauens, der Sicherheit und Freude gegenüberstellt. Wenn schon bei den heiligen Vätern sich Spuren der Freiheit und Freude dieses «Glaubensgeistes» finden, so hatten sie das nicht von ihrem Gesetz, sondern vom Evangelium und verdankten es im Grund dem Neuen Testament. Aber er glaubt nicht, dass ihnen der Geist der Freiheit und Gewissheit in solchem Masse geschenkt war, dass sie gar nichts mehr von gesetzlicher Furcht und Knechtschaft empfanden. Für das wahre Bild Calvins ist es ein wichtiger Zug, wie kräftig er hier alle gesetzliche Aengstlichkeit und Unfreiheit aus der christlichen Frömmigkeit verbannt wissen will.

Das fünfte Unterscheidungsmerkmal erblickt Calvin im Universalismus des Neuen Testamentes. Im alten Bund gehörten Gott und Israel ausschliesslich zusammen; die Heiden liess Gott ihre verkehrten Wege gehen. Das Neue Testament dagegen bringt allen Völkern die Berufung, geweissagt durch viele Orakel der Propheten, erfüllt durch Christus, jedoch nicht mit einem Mal und von Anfang seines Lebens an, sondern ganz und voll erst nach seiner Auferstehung. Man spürt noch einmal ein Aufleuchten des

geschichtlichen Sinnes bei Calvin, wenn er hier so schroff jüdischen Worten Jesu wie Matth. 15, 24 und 10, 5 gerecht zu werden weiss, indem er eine Entwicklung der Offenbarung zugibt. Damit ist der Katalog der Unterschiede des Alten und Neuen Testamentes für ihn erschöpft.

Ueberblickt man das Ganze, so erscheint von rückwärts aus die Gewalttätigkeit Calvins in der christlichen Zurechtlegung des Alten Testaments doch in milderem Licht. Der Unterschied der beiden Hoffnungswelten wird halbwegs zugegeben: das mosaische Kultusgesetz ist durch Christus aufgehoben: wir hören vom Gegensatz der Gesetzes- und der Geistesreligion, der Knechtschaft und der Freiheit; zuletzt wird der jüdische Nationalismus vom christlichen Universalismus überwunden. In all dem regen sich echte geschichtliche Erkenntnisse und behauptet das Christentum gegenüber dem Judentum seine Eigenart. Gebührt gleichwohl den Täufern das Verdienst, dass sie manche harte und scharfe Gegensätze des Jesusgeistes zum Geist der jüdischen Theokratie unbefangener, schlichter, natürlicher empfanden und erkannten als die reformatorischen Theologen und infolgedessen aufrichtiger und ernster mit dem Verhältnis des Jesusgeistes zum Weltgeist rangen als ein Calvin, so hatte dafür dieser wie die andern Reformatoren den gesunderen Instinkt für die natürlichen Lebensbedingungen des Evangeliums, das, wie es auf dem Boden des Alten Testamentes erwachsen ist und dessen jahrhundertlange Erziehungsarbeit voraussetzt, so auch nicht mit einem Schnitt von seinem natürlichen Boden, einer staatlichen und kirchlichen Ordnung, losgerissen und gleichsam in die Luft gestellt werden kann. Das ist denn auch der wahre Sinn des Kampfes der Reformatoren um die Christlichkeit und um den bleibenden Wert des Alten Testamentes. Sie fühlten sich nicht in der Lage Jesu, der seinem Volk das Gericht verkündet und das Gottesreich verheisst. Sie lebten auch nicht in den Verhältnissen des Paulus und der neutestamentlichen Autoren, die abseits und im Gegensatz von Welt und Kultur ihre kleinen Gemeinden der Heiligen und Erwählten sammelten und erbauten. Sondern ihre Lage glich am meisten derjenigen der Gesetzeslehrer und Propheten des Alten Testamentes, die

ihre Aufgabe in der Erziehung eines staatlich und kirchlich geordneten Volksganzen erblickten. Hier liegt der Grund für ihre alttestamentliche Sinnesart und eben damit auch für ihre Verteidigung und notgedrungene Verchristlichung des Alten Testamentes.

Dies Kapitel vom Vergleich des Alten Testamentes mit dem Neuen konnte Calvin fast ganz unverändert stehen lassen. Er setzte sich aber in der Ausgabe von 1543 noch mit dem Einwand auseinander, es widerspreche der Beständigkeit des göttlichen Wesens, wenn Gott eine solche Veränderung zugelassen habe, dass er das verwerfe, was er früher geboten und empfohlen habe; zumal dass er jetzt die Tieropfer und den ganzen Appaart des levitischen Priestertums verabscheue, woran er sich einst erfreut habe, sei höchst seltsam. Es ist das Problem der abgeschlossenen unfehlbaren Gottesoffenbarung und der damit nicht übereinstimmenden Stufen und Gegensätze innerhalb der biblischen Religion, das hier deutlich zum Ausdruck kommt. Kann Gott sein Wort, das er selbst gesprochen hat, wieder aufheben [5])? Aber der Apostel Paulus weiss unserem Reformator mit der Idee der göttlichen Erziehung aus der Schwierigkeit zu helfen; Paulus vergleicht ja die Juden mit Kindern, die Christen mit Erwachsenen. So verfährt noch heute ein rechter Familienvater mit seinen Kindern auf ihren verschiedenen Altersstufen verschieden nach dem Mass ihrer Fassungskraft. Es ist ganz verkehrt, zu meinen, Gott hätte von Anfang an sogleich alle christlichen Wahrheiten offenbaren und alle Heilsgüter austeilen sollen an das ganze Menschengeschlecht. Ein erfreuliches Aufdämmern geschichtlicher Erkenntnis unter Voraussetzungen, die demselben so erschwerend entgegenstanden!

VII. Von der Vorherbestimmung und von der Vorsehung Gottes (cap VIII).

Calvin ist in der Geschichte als der Theologe der Praedestination berühmt geworden, obschon er weder der erste noch der schroffste Verfechter dieses Glaubens unter den

[5]) II, c. XI 13 f.

Reformatoren gewesen ist. Strenge Praedestinatianer sind sie ursprünglich alle gewesen: Luther, wie der junge Melanchthon, der die Loci von 1521 schrieb, Zwingli wie Martin Bucer, und nur einer von ihnen, Melanchthon, hat später den Rückzug angetreten von der furchtbaren Paradoxie der Praedestination zu einem mit dem gesunden Menschenverstand vereinbaren Gnadenglauben. Der Grund, weshalb im Anfang der Reformation die Praedestination geradezu ein Zentraldogma bedeutete, ist nicht weit zu suchen; der Erwählungs- und Verwerfungsglaube leuchtete ihnen allen als die radikale Konsequenz des Gnadenglaubens und als der reine Gegensatz zum katholischen Glauben an das Zusammenwirken von Gott und Mensch ein. Für ihn sprach nicht nur das klare Wort des Paulus und des Johannes, für ihn entschied der evangelische Glaube, der allein im Vertrauen auf eine in den Tiefen der Ewigkeit ruhende und deshalb in alle Ewigkeit unzerstörbare Erwählungsgnade seine felsenfeste Gewissheit gewann.

Das Urteil der Geschichte, das vorzugsweise in Calvin den Praedestinationstheologen sehen will, hat gleichwohl nicht ganz unrecht. Kein anderer Reformator hat der Praedestination die bedeutende Stelle in der Darstellung seines Christentums gegeben wie Calvin. Luther behandelt sie in keiner einzigen seiner Hauptschriften ausführlich, nicht einmal in der Streitschrift gegen Erasmus, wo doch der Gegenstand des Streits so eng sich mit ihr berührte. Der junge Melanchthon freilich war mit der Praedestination in seinen ersten Loci wie mit der Tür ins Haus gefallen, allein er sorgte bald genug für Korrektur dieser Uebereilung. Zwingli widmet der Praedestination in seinem lateinischen Hauptwerk, dem Kommentar, keinen besondern Abschnitt und nimmt sie auch in der Schrift von der Vorsehung, wo er doch von der Erwählung handelte, nicht als Hauptthema auf. Vollends Bucer behandelte die schwere Frage bloss in seinen Kommentaren. Calvin dagegen setzte sie in seinen Katechismus ein, widmete ihr ein Hauptkapitel in der zweiten Institutio, setzte durch, dass sie in Genf von jedem Pfarrer und Lehrer bekannt wurde und stritt für ihre Wahrheit, wie wenn das Ganze des Christentums in Frage gestanden hätte.

Durch ihn wurde die Praedestination tatsächlich das Schibboleth des reformierten Christentums.

Das ist freilich auch bei ihm nicht von Anfang an so gewesen, und selbst dem spätern Calvin gegenüber sind Uebertreibungen, die aus der Praedestinationslehre seinen Gottes- und Heilsglauben machen wollen, nicht am Platz. Allem nach, was wir von ihm wissen, wurde er als evangelischer Christ zwar sogleich auch Praedestinatianer; schon seine erste Institutio gründet die ganze Kirchenidee auf den Erwählungsglauben und braucht dabei auf knappem Raum zwanzigmal das Wort «erwählt»[1]). Aber man lese doch einmal seine Heilslehre (unter dem Titel: Vom Gesetz), seine Lehre von Christus, seine Sakramentslehre, seine Politik: nirgends begegnet man dem Gedanken der Erwählung; der Lieblingsname Calvins für die Christen ist auch der Lieblingsname Luthers: «die Gläubigen». Calvins Christentum war menschlicher, als man gewöhnlich annimmt; die Praedestinationslehre hat es niemals erschöpft. Das gilt selbst noch von der zweiten Institutio von 1539. Da entfaltet die Gotteslehre das göttliche Wesen nach den Eigenschaften seiner Macht, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte, ohne der Praedestination zu gedenken. Da beweist die Lehre vom Menschen die Unfreiheit des menschlichen Willens ohne Rekurs auf die Praedestination. Wieder führt uns Calvin den Christus und sein Erlösungswerk vor, ohne jeden Zusammenhang mit dem Erwählungsglauben; die Lehre von der Kirche vollends stellt statt der unsichtbaren Kirche der Erwählten die sichtbare Kirche, die unvollkommene Mischkirche, in den Vordergrund. Auch die Buss- und Rechtfertigungslehre bleibt bei der Vordergrundsbetrachtung, und gerade der Kampf gegen die Verdienstlichkeit unsrer Werke dringt trotz aller kraftvollen Betonung der Gnade nicht zu dem letzten Gnadengeheimnis, der göttlichen Vorherbestimmung, hinauf. Man bekommt den Eindruck, dass auch Calvins Alltagsfrömmigkeit wesentlich in dieser Vordergrundsbetrachtung ruhte, bei dem Gegensatz der furchtbaren Grösse menschlicher Verschuldung und der sie weit überragenden vergebenden und heiligenden Gottesgnade. Er lebte nach wie vor von dem Glauben an

[1]) Vgl. oben S. 50 f.

den Vatergott, der in Christus sich zu uns herablässt und uns die Sünden verzeiht.

Zum erstenmal im Genfer Katechismus von 1538 setzte Calvin ein kurzes Lehrstück von der Erwählung und Vorherbestimmung Gottes auf und stellte es an die Spitze der Heilsordnung, vor den Glauben, die Rechtfertigung und Heiligung. Was auf einmal bewog ihn zu diesem vom pädagogischen Standort aus geradezu ungeheuerlichen Experiment? Nichts anderes als der Römerbrief des Paulus, den Calvin damals öffentlich auslegte, an dessen Kommentierung er schrieb, unter dessen Zauber er stand. Da konnte er meinen, es sei Pflicht, schon die Kinder mit diesen furchtbaren Geheimnissen vertraut zu machen. Als er dagegen seine zweite Institutio schrieb, war er schon vorsichtiger geworden; er hielt mit der Praedestinationslehre zurück bis an den Schluss der Heilslehre [2]). Erst nachdem die Vordergrundsfragen alle erledigt sind, erhebt sich der Blick zu den letzten göttlichen Ursachen und Geheimnissen und sucht mit scheuer Ehrfurcht davon festzustellen, was uns die Bibel über sie geoffenbart hat. Hier wird also nicht wie bei Zwingli die Praedestination aus dem Wesen Gottes erschlossen und von ihr aus dann die menschliche Geschichte aufgehellt, sondern gerade umgekehrt steigt das menschliche Denken von den Tatsachen der Erfahrung, von den rätselhaften Menschenführungen aus, aufwärts zu ihrem göttlichen Willensgrund.

Das Kapitel vom Unterschied des Alten und Neuen Testaments hatte am Schluss den Universalismus des neutestamentlichen Evangeliums hervorgehoben. Ihm steht aber die ernste Tatsache gegenüber, «dass dieser Bund des Lebens nicht bei allen Menschen in gleicher Weise verkündet wird, und dass er auch bei denen, die ihn vernehmen, nicht immer dasselbe Verständnis findet». Für das fromme Denken Calvins kann der Grund dieser empirischen Verschiedenheit allein in Gottes Willen liegen; er denkt an gar keine andere Möglichkeit. «Offenkundig geschieht es durch Gottes Willen, dass den einen das Heil aus freien Stücken angeboten wird,

[2]) = III, c. XXI—XXIV.

während andere vom Zugang zu ihm ausgeschlossen werden.» Ein doppeltes Problem liegt hier versteckt: 1. wie man es verstehen soll, dass die einen Menschen zum Heil, die andern zur Verdammnis vorausbestimmt werden, 2. wie es zu erklären ist, dass diese Welt durch Gottes Vorsehung geleitet wird, wenn die Ausführung aller Dinge von Gottes Anordnung abhängig ist. Die doppelte Vorherbestimmung Gottes ist das nächste uns aufregende Problem; dahinter steht aber die umfassende Frage der göttlichen Vorsehung.

Nach seiner Eigenart will Calvin den Mittelweg gehen zwischen zwei Extremen. Die einen wollen zu viel erkennen, die andern zu wenig. Menschliche Neugierde macht diese Frage so schwer; sie will sich erdreisten, alles zu verstehen, und lässt Gott kein Geheimnis mehr übrig, das sie sich nicht zu erforschen getraut, eine Frechheit und Gottlosigkeit, in die viele verfallen, darunter auch «sonst nicht üble Leute», die nur kein Mass kennen in ihrem Denken. Es ist nicht ganz unmöglich, dass Calvin hier an Zwingli dachte, dessen Schrift «Von der Vorsehung» ihn durch ihre Kühnheit abgestossen hatte. Solchen philosophischen Spekulanten gibt er zu bedenken, dass die Erforschung der Praedestination dem «Eindringen in die Tiefen der göttlichen Weisheit» gleichkommt; wer da zu dreist und sicher vorgeht, verirrt sich leicht in ein Labyrinth, aus dem es keinen Ausgang mehr gibt. «Es geziemt sich nicht, dass der Mensch das, was Gott in sich verborgen haben wollte, ungestraft durchsuche und erhabene Weisheit, die uns Gott zur Anbetung, nicht zum Begreifen gegeben hat, aus den Tiefen der Ewigkeit entrolle. Was uns Gott von Geheimnissen seines Willens mitteilen wollte, das hat er uns in seinem Wort eröffnet und dabei selbst gewusst, wie weit es uns angehe und dienlich sei.» Gottes Wort als einziger Weg und einziges Licht zu seiner Erforschung hält uns am besten von unbesonnener Neugierde zurück. «Wir sollen wissen, dass wir, sobald wir die Grenzen des Wortes überschreiten, ohne Weg und im Finstern laufen und jedem Irrtum ausgesetzt sind.» Wer die Praedestination anders als an Hand von Gottes Wort erkennen will, der gleicht dem Wanderer, der ohne Weg marschieren und im Finstern sehen will. «Wir sollen uns doch nicht schämen,

da etwas nicht zu verstehen, wo es eine ‚gebildete Unwissenheit' (docta ignorantia) gibt.» Unserer zügellosen Neugier sollen wir stets das Bibelwort entgegenhalten: «wer die Majestät erforscht, wird vom Glanz erdrückt werden» (Spr. 25, 27).

Ebenso verkehrt ist aber das Gegenteil, die Meinung, man sollte überhaupt die Praedestination totschweigen. Calvin scheint an Männer von der Art des Melanchthon zu denken, deren Mässigung und Nüchternheit er im allgemeinen lobenswert findet, in deren allzugrosser Bescheidenheit aber er ein heilsames Gegengewicht gegen die menschliche Neugier nicht finden kann. Er empfiehlt auch hier den Mittelweg, der uns durch das Wort Gottes vorgezeichnet ist. «Denn die Schrift ist eine Schule des heiligen Geistes, in welcher nichts übergangen wird, was zu wissen notwendig und nützlich ist, aber auch nichts gelehrt wird, was nicht zu wissen frommt.» «Von dem, was die Schrift über die Praedestination mitteilt, sollen wir die Gläubigen ja nicht abhalten, sonst könnten wir sie böswillig einer Wohltat Gottes berauben oder den heiligen Geist tadeln, als hätte er etwas geoffenbart, was besser unterdrückt worden wäre.» Lassen wir doch einem Christenmenschen den Zugang zu allen Worten Gottes an ihn, nur mit der Mässigung, dass da, wo Gott aufhört zu reden, auch wir Menschen aufhören, ihn zu erforschen. «Das wird die beste Regel christlicher Nüchternheit sein, dass wir gerade so lange mit dem göttlichen Lehrer vorwärts gehen, bis er zu lehren aufhört und auch uns damit das Zeichen gibt.»

Calvin weiss genau, wieviel Anstoss gerade der Praedestinationsglaube profanen Menschen gibt. Er meint aber, wollte man darauf Rücksicht nehmen, so müsste man von den wichtigsten Glaubenslehren schweigen. Das Trinitätsdogma oder die Lehre von der Weltschöpfung vor 5000 Jahren werde geradeso lächerlich gemacht wie das Dogma der Praedestination. Demgegenüber tröstet er sich, dass «die Wahrheit Gottes hier und überall zu mächtig ist, als dass sie das Geschimpf der Gottlosen zu scheuen hätte». Männer wie Augustin und vor ihm Paulus waren in gleicher Lage und fürchteten sich nicht. Nur die Doppelregel gilt es stets im

Auge zu behalten: «was Gott verborgen haben wollte, sollen wir nicht ergründen; was er offenbarte, nicht vernachlässigen.» Keine falsche Neugier, aber auch keine Undankbarkeit! Diese ganze Einleitung spiegelt Calvins Geistesart ganz besonders ausgezeichnet wieder. Er will als Denker der besonnene Mann des Mittelweges sein: nicht zu wenig, nicht zu viel. Den rechten Mittelweg aber gibt ihm das Bibelwort an die Hand. Er erklärt uns hier, dass er allein schon um der Bibel willen, auch wenn kein anderer Grund vorläge, dies Praedestinationskapitel schreiben musste. Calvin ist tatsächlich unter allen Reformatoren der strengste Biblizist.

An die Spitze der Erörterung seiner Probleme stellt er die Definitionen [3]). Das Wort «Praeszienz» soll sagen, «dass Gott alles immer und jederzeit vor Augen liegt, so dass es für seine Erkenntnis nichts Zukünftiges oder Vergangenes gibt, sondern alles gegenwärtig ist». Diese Gegenwart gewinnt Gott nicht wie wir durch Folgerung eines Gedankens aus dem andern, sondern er sieht alles gleichsam vor sich liegen und unterscheidet es, und zwar den ganzen Bereich der Welt und alle Geschöpfe. Offenbar bemüht sich Calvin, das göttliche Denken zeitlos zu verstehen, jedoch so, dass er dafür den ganzen Gehalt der zeitlichen Entwicklung auf eine räumliche Fläche überträgt. Eine straffe Begriffsdefinition gewinnt er erst für die «Praedestination». Er nennt die Vorherbestimmung «den ewigen Ratschluss Gottes, durch den er bei sich feststellte, was nach seinem Willen aus jedem Menschen werden sollte. Denn nicht unter gleichen Bedingungen werden alle geschaffen, sondern den einen wird das ewige Leben, den andern ewige Verdammnis vorausverordnet. Je nachdem daher der eine zu diesem, der andere zu jenem Ziel geschaffen wurde, nennen wir ihn entweder zum Leben oder zum Tod vorherbestimmt.» Klarer und konsequenter ist der Begriff im Lauf der Jahrhunderte schwerlich bestimmt worden. «Vorsehung» endlich will Calvin Gottes planvolle Leitung der Welt und aller Dinge nennen. Er handelt zuerst von der Praedestination, dann von der Vorsehung.

[3]) III, c. XXI 5.

1. Von der Praedestination.

Ein paar kurze Zusätze erläutern zunächst die Definition [4]). Um einen einmaligen, aber ewigen und unveränderlichen Beschluss Gottes über das definitive Schicksal der einzelnen Menschen handelt es sich nach der Bibel. Grund der göttlichen Erwählung ist Gottes freie Barmherzigkeit mit Ausschluss jeder Rücksicht auf menschliche Würdigkeit, Grund der Verwerfung Gottes gerechtes, aber unbegreifliches Gericht. Die Erwählung hat ihre Kennzeichen zuerst an der Berufung, dann an der Rechtfertigung als den Vorstufen der Verherrlichung; dem entsprechen auf der Gegenseite Ausschluss von der Erkenntnis Gottes oder doch vom Geist der Heiligung als Vorzeichen des Gerichtes.

Von den näheren Bestimmungen macht Calvin die Freiheit der Erwählung, die den Werken gar keine Rücksicht trägt, am meisten zu schaffen [5]). Der Kampf gegen die Werke und Verdienste, den er bei Anlass der Rechtfertigungslehre führte, lebt noch einmal auf. Nicht nur das Durchschnittsdenken, sondern auch berühmte Autoren aller Zeiten verstehen unter der Erwählung und Verwerfung ein Handeln Gottes, das durch die vorausgesehenen Verdienste des Menschen motiviert ist. Aber «Gottes Wahrheit» — Calvin meint natürlich seine Bibel — «ist gewisser und klarer als menschliche Autorität». Mit drei Bibelstellen: Eph. 1, 4 ff.; Joh. 15, 16 und Röm. 9, 11, getraut er sich, die Unabhängigkeit der göttlichen Erwählung von jeder Berücksichtigung menschlicher Verdienste zu beweisen. Mit besonderer Freude verweilt er bei den einzelnen Satzteilen des Epheserwortes: «Gott hat uns in Christus erwählt vor Grundlegung der Welt — nach dem Wohlgefallen seines Willens — damit wir heilig seien vor ihm — zum Lobpreis seiner Gnade. Jedes dieser Worte, für sich allein genommen, schliesst die Mitwirkung des Menschen aus; wer gar aus dem «damit wir heilig seien» ein «weil wir heilig sind» macht, kehrt die Ordnung des Paulus ins Gegenteil um. Vollends Röm. 9, 11, das Beispiel Jakobs und Esaus, die im Mutterleib, ehe sie irgend etwas Gutes oder Böses getan hatten, erwählt oder ver-

[4]) III, c. XXI 7 Schluss.
[5]) III, c. XXII 1–9.

worfen wurden, Kinder des gleichen Vaters und der gleichen Mutter aus gleicher Zeit; alles war gleich an ihnen, verschieden allein Gottes Urteil über sie! Man wende nicht ein, es handle sich bei dieser Erwählung bloss um zeitliche Wohltaten, denen Paulus fälschlich einen Ewigkeitssinn gegeben habe! Eben dieser irdische Segen ist nach Calvin ein Zeichen von Gottes ewiger Huld: die Stelle lehrt uns, dass das Heil der Gläubigen allein im göttlichen Erwählungswillen begründet ist. Haben grosse Autoritäten des Altertums, selbst der jüngere Augustin, das Pauluswort im Sinn des menschlichen Durchschnittsverstandes gedeutet, die Sache spricht für sich selbst; der Sinn des Paulus ist zu deutlich. Auch Thomas Aquinas' Versuch, dem Vorauswissen unsrer Verdienste einen Einfluss auf Gottes Praedestination zu geben, lehnt Calvin als eine verächtliche Wortkünstelei ab. Wie er nun für die unbedingte Freiheit des göttlichen Erwählungswillens eintritt, genau so energisch wehrt er sich für die volle Freiheit des Verwerfungsratschlusses [6]). Röm. 9, 11 ff. gibt ihm auch dafür den Schriftbeweis; als Zweck der Verwerfung nennt er, «dass Gottes Ehre durch die Verdammten verherrlicht werde». So hängt von Gottes Willen sein Erbarmen wie sein Verstocken ab. Calvin führt hier den Kampf gegen die Werkgerechtigkeit zu Ende; die Gnadenlehre drängt eben, sobald sie konsequent durchgeführt wird, mit Macht zu ihrem ewigen Grund in der göttlichen Erwählung hin, die ihrerseits als ihr Gegenteil die göttliche Verwerfung fordert. An dem geführten Schriftbeweis überrascht seine Kürze: Calvin arbeitet mit einer kleinen Auswahl von Bibelstellen, die allerdings unzweideutig seine Ansicht wiedergeben. Man erinnert sich von neuem, dass er durch die Arbeit am Römerbrief zu diesem Gegenstand geführt wurde. Von Röm. 9 aus konnte Calvin nicht anders denken.

Nun aber rückt das Heer der Einwände in vier Kolonnen auf [7]). Erster Einwand: «mit welchem Recht zürnt Gott seinen Geschöpfen, die ihn zuvor durch keine Beleidigung gereizt haben?» Wer so nach Belieben jemand ins Verderben

[6]) III, c. XXII 11.
[7]) III, c. XXIII.

schickt, der gleicht mehr einem Tyrannen als einem gerechten Richter, und die Menschen hätten Grund zum Hadern mit Gott, wenn sie durch seinen blossen Willen, ohne eigene Schuld, zum ewigen Tod vorherbestimmt würden [8]). Calvins erste Antwort ist bezeichnend. Er nennt es kurzweg «ein Zeichen von Gottlosigkeit, wenn Menschen die Gründe des göttlichen Willens erforschen wollen, da doch von allem, was überhaupt ist, er selbst allein der Grund ist.» Für Gott gibt es nichts, das seinem Willen als Grund vorausgeht und ihn bindet: «so sehr ist Gottes Wille die höchste Norm der Gerechtigkeit, dass alles, was er will, eben deshalb, weil er es will, als gerecht zu gelten hat.» Fragt man also, warum Gott es so gemacht habe, so ist zu antworten: «weil er wollte.» Dieser Zaum wird jeden in Schranken halten, der über Gottes Geheimnisse mit Ehrfurcht philosophieren will. Gegen die Frechheit der Gottlosen wird Gott sich schon selbst verteidigen, ohne dass er unsrer Hilfe bedarf.

Das scheint zunächst reiner Irrationalismus, obschon das unbedingte Bekenntnis zu Gottes Gerechtigkeit ein Vertrauen Calvins verrät, das ihm der Willkürgott nicht entlockt hat. Der Rekurs auf Gottes Willen ist darum auch nicht seine letzte Antwort, vielmehr weist ihn Gottes Wort in anderer Richtung. Auf die Frage: «warum hat Gott von Anfang an die einen zum Tod vorausbestimmt, die, da sie ja noch gar nicht existierten, ihr Todesurteil auch noch nicht verdienen konnten?» antwortet Calvin mit der Gegenfrage: «was schuldet denn Gott dem Menschen, wenn er ihn nach seiner Natur taxieren will?» So wie wir alle von Sünde befleckt sind, können wir gar nicht anders, als Gott verhasst sein, und zwar nicht nach tyrannischem Wüten, sondern nach billigster Gerechtigkeit. Wenn also alle durch ihre natürliche Lage dem Todesurteil verfallen, wie können sich dann die, welche Gott zum Tode praedestiniert, über seine Ungerechtigkeit gegen sie beklagen? Kommen sollen nur alle Kinder Adams und mit ihrem Schöpfer darum rechten und streiten, dass sie durch seine ewige Vorsehung vor ihrer Geburt zu ewigem Unglück bestimmt wurden! Sie sind ja doch alle aus verdorbener Masse genommen, und werden alle «von ihrer

[8]) III, c. XXIII, 2—5.

eigenen Natur von selbst zum Tod geführt». Da ist kein Grund vorhanden, um Gott der Ungerechtigkeit zu beschuldigen.

Es ist die Antwort des Vordergrunds. Die Erbsünde macht alle Adamskinder schuldig und gibt Gott ein Recht, sie zu verdammen. Allein wie schlecht passt diese Antwort zu früheren Gedanken Calvins, da er ausdrücklich den Verwerfungswillen Gottes von jeder Rücksicht auf menschliche Schuld frei erklärte! Kein Wunder, dass er sich selbst den Einwand stellt: «sind diese Menschen zu der Verderbnis, die eben als Grund für ihre Verdammnis geltend gemacht wird, nicht durch Gottes Verordnung zum voraus bestimmt gewesen? Gehen sie in ihrer Verderbnis zugrunde, so büssen sie ja nur die Strafen für das Unheil, in das durch Gottes Vorausbestimmung Adam fiel und seine Nachkommen hineinstürzte. Ist also nicht Gott doch ungerecht, wenn er mit seinen Geschöpfen so grausam spielt?» Calvin gibt den ersten Teil dieses Einwandes rundweg zu: in der Tat, «durch Gottes Willen sind alle Adamskinder in ihre traurige Lage gefallen». «Zu dieser Entscheidung des Willens Gottes, dessen Grund in ihm selbst verborgen ist, müssen wir immer wieder zurückgehen.» Calvin erinnert an das Pauluswort, das Gott und Mensch einander gegenüberstellt wie Töpfer und Ton. Allein er weiss auch, dass die Gegner mit dieser Verteidigung der Gerechtigkeit Gottes nicht zufrieden sind und sie bloss für eine Ausflucht halten. Solcher Irrationalismus scheint ja aus Gott eine Macht zu machen, die nichts hindern kann, nach ihrem reinen Belieben zu handeln. Aber dieser Willkürgott ist gerade nicht der Gott, vor dem ein Calvin in Ehrfurcht sich beugt. Er heisst uns darüber nachdenken, «wer denn eigentlich Gott ist». «Wie sollte der etwas Ungerechtes begehen, der der Weltrichter ist! Wenn es eigentlich zu Gottes Natur gehört, das Richteramt zu üben, so liebt er von Natur die Gerechtigkeit und hasst die Ungerechtigkeit.» Das ist denn auch der Sinn jenes demütigen Bekenntnisses des Apostels: «er deutet an, das Wesen der göttlichen Gerechtigkeit sei zu hoch, als dass es, mit menschlichem Mass gemessen, von dem bescheidenen menschlichen Verstand begriffen werden könnte.» «Den göttlichen Urteilen liegt eine Tiefe zugrunde, von der alle Menschengeister ver-

schlungen werden müssen, wenn sie darin eindringen wollten.» Das sollen die Lästerer der göttlichen Vorsehung sich merken! Unser Geist reicht zum Verständnis der Grösse Gottes einfach nicht aus. Im Anschluss an Worte Augustins stellt Calvin darum noch einmal fest, dass allerdings, «weil Gott es so wollte», Menschen von Gott geschaffen sind, deren verderbliches Ende er voraussah. Aber «warum er es wollte», darüber Rechenschaft zu fordern, ist nicht unsere Sache. Für uns genüge es, dass unter dem göttlichen Willen immer «die oberste Norm der Gerechtigkeit» gemeint wird. Ganz widerspruchslos ist Calvins Gedankengang diesmal nicht. Es fällt auf, wie er das einemal die göttliche Gerechtigkeit aus dem blossen Willen Gottes ableitet, das andere Mal aus Gottes innerem Wesen, da Gott von Natur Gerechtigkeit liebt und Ungerechtigkeit hasst. Beides ist für uns nicht dasselbe; für Calvin aber lief es offenbar auf dasselbe hinaus, da ihm Gott immer und unter allen Umständen der Gute war, und darum auch der Wille Gottes niemals ein Willkürwille, sondern immer der gute und gerechte Wille sein musste. Der Kern dieser Antwort auf den ersten Einwand ist nichts anderes als ein tapferes Bekenntnis zu Gottes Gerechtigkeit: nur wer das heraushört, hat Calvin ganz verstanden. Einen Augenblick sucht er uns diese Gerechtigkeit Gottes verständlich zu machen: Gott verwirft ja nicht unschuldige Menschen, sondern solche, welche durch ihre Erbsünde mit Recht seinen Zorn auf sich ziehen. Dann wieder erinnert er sich daran, dass Gottes Gerechtigkeit unser menschliches Verständnis notwendig übersteigen muss. Aber ein launischer Tyrann kann Gott nicht sein, das steht ihm fest. Dass er Gott ist, Gott und nicht der Teufel, das verbürgt uns seine Gerechtigkeit. Der Rekurs auf Gottes Willen ist darum wohl die erste, aber nicht die letzte, die definitive Antwort Calvins; er schlägt damit die Frechheit der Kritiker nieder, die meinen, Gott zur Rechenschaft ziehen zu können, aber sich selbst und die Gläubigen tröstet er niemals bloss mit dem Willensgott; Gott ist gerecht.

Der erste Angriff war eine Anklage gegen Gott, der zweite will den Sünder entschuldigen. «Warum rechnet Gott den Menschen das zum Fehler an, das er selbst durch seine

Vorausbestimmung notwendig gemacht hat?» Mit Unrecht werden sie «für das bestraft, dessen Hauptursache in Gottes Vorherbestimmung liegt» [9]). Calvins Antwort scheint diesmal nicht in einem Zug geschrieben; er setzt zunächst ein ums andere Mal neu an, um verfehlte Antworten zuerst zurückzuweisen. Man hat sich auf die Praeszienz Gottes berufen, die ja eigene Schuld des Menschen nicht ausschliesse. Calvin lässt diese Ausflucht nicht gelten; wenn Gott dem von ihm vorausgesehenen Bösen hätte begegnen können und es doch nicht getan hat, «hat er offenbar mit vorgefasstem Plan den Menschen zu diesem Zweck geschaffen». Für ihn gilt der Spruch Salomos, dass «Gott alles zu bestimmtem Ziel geschaffen habe, auch den Gottlosen für seinen bösen Tag». Zum zweitenmal nimmt er jene Ausflucht auf, durch das Vorauswissen Gottes werde den Dingen keine Notwendigkeit auferlegt. Selbst wenn man das zugeben würde, meint Calvin, so hilft es nichts, da, wie Laurentius Valla klar gesehen hat, Leben und Tod auf das Konto des göttlichen Willens, nicht des Vorauswissens, fallen. Gott ist nicht nur der Allweise, der alles Zukünftige vorausweiss, sondern auch der Allmächtige, der mit seiner Hand alles leitet und lenkt. Darum «hat Gott den Fall des ersten Menschen samt allen seinen Nachkommen nicht nur vorausgesehen, sondern mit seinem Willen verhängt». Zum drittenmal kehrt der Einwand wieder: man müsse zwischen «Wollen» und «Erlauben» unterscheiden: Gott habe den Fall der Gottlosen nur erlaubt, nicht gewollt. Aber das «Erlauben» ist ja selbst eine Form des Wollens, und es ist «nicht einmal wahrscheinlich, dass Gott den Fall des ersten Menschen nur erlaubt, nicht verordnet habe». Gott muss doch wohl selbst beschlossen haben, in welchem Zustand das vornehmste seiner Geschöpfe sein sollte. Calvin bleibt mit Augustin dabei, «dass der Wille Gottes die Notwendigkeit der Dinge sei, und dass das, was Gott wollte, notwendig so sein müsse». Das alles ist aber noch keine Antwort auf den von gegnerischer Seite erhobenen Einwand; es wird dadurch erst nach Abweisung verfehlter Antworten die Bahn für die rechte Antwort freigemacht. Für die Schuld und Verantwortung des Menschen gegen einen

[9]) III, c. XXIII 6–10.

sie erdrückenden Fatalismus wehren sich alte und moderne Ketzer, Pelagianer und Manichäer der Vergangenheit, Täufer und Epikuräer der Gegenwart. Calvin tritt ihnen mit zwei Antworten entgegen. Er hält a priori fest an der göttlichen Gerechtigkeit auch des Praedestinationswillens: es ist eine «verborgene Gerechtigkeit», aber ganz gewiss eine makellose, und daraus dürfen wir schliessen, «dass auch der Untergang der zum Verderben Praedestinierten ganz gewiss gerecht sein muss». Sodann aber muss wieder zwischen näherem und fernerem Grund oder, wie Calvin gelegentlich sagt, zwischen Ursache und Stoff unterschieden werden. «Der Mensch fiel freilich auf Anordnung der göttlichen Vorsehung hin, aber er fiel durch seine Schuld.» Ausdrücklich hatte Gott zuvor erklärt, dass alles, was er gemacht hatte, sehr gut sei, damit man seiner Schöpfung keine Schuld am Bösen beimessen könne. «Durch eigene Bosheit also verdarb der Mensch die reine Natur, die er von Gott empfangen hatte, und zog durch seinen Sturz seine ganze Nachkommenschaft mit in sein Verderben. Darum sollen wir lieber in der verdorbenen Natur des Menschengeschlechts die augenscheinliche Ursache unserer Verdammnis erfassen, als die verborgene und gänzlich unbegreifliche Ursache in Gottes Vorherbestimmung ergründen zu wollen.» Zum zweitenmal gibt Calvin die Parole aus: «gebildete Unwissenheit» für alles das, was wir weder wissen können noch sollen! Im Gefühl freilich, dass die Gegner mit seiner Antwort nicht zufrieden seien, stellt er am Schluss noch einmal sein Ergebnis zusammen: «Gottes Verordnung hat auch da, wo sie das Verderben der Menschen bestimmte, ihre Billigkeit, uns zwar verborgen, aber dennoch ganz gewiss; woraus wir schliessen, dass jene nichts Böses erleiden, das nicht nach dem ganz gerechten Urteil Gottes über sie verhängt wird. Sodann aber: es ist verkehrt, wenn die Menschen die Ursache ihrer Verdammnis in den verborgenen Geheimnissen des göttlichen Planes suchen wollen, statt sie zu erkennen in ihrer verdorbenen Natur, die sie nie und nimmer auf die Rechnung Gottes setzen dürfen.» Gott ist auf alle Fälle gerecht, und menschliche Schuld bleibt auf alle Fälle Schuld, das ist in zwei Worten der Sinn von Calvins Antwort.

Der dritte Einwand erklärt den Gott, der nur einen Teil der Menschen in sein Reich ruft, für parteiisch und dadurch im Widerspruch mit all den Bibelstellen, die behaupten, dass es vor Gott kein Ansehen der Person gibt [10]). Demgegenüber sucht Calvin zu zeigen, dass die von der Bibel bekämpfte Parteilichkeit etwas ganz anderes ist als die Gesinnung, welche der Erwählung Gottes zugrunde liegt. Das Wort «Ansehen der Person» bezieht sich auf gewisse äussere, unsere Sympathie oder Antipathie herausfordernde Vorzüge oder Schwächen eines Menschen. Gerade davon ist bei der Auswahl Gottes gar keine Rede; Gott findet im Menschen selbst gar nichts, was seine Wahl bestimmen könnte; der Grund der Entscheidung Gottes kann einzig in ihm selbst und in seiner Güte liegen. Aber, wenden die Gegner ein, «wenn Gott alle Menschen gleich findet, müsste er entweder alle gleich strafen für ihre Schuld oder alle von der Strafe befreien». Es ist der Einwand, der das neuzeitliche Denken auf den Glauben an die Allbeseligung der Menschheit hingelenkt hat. Calvin empfindet ihn als einen unbefugten Eingriff in Gottes freies Entscheidungsrecht; Gott, so meint er, muss strafen können und sich erbarmen können. Im Strafen offenbart sich der gerechte Richter, im Erbarmen der Barmherzige; nur so kommt Gottes ganzes Wesen zur Offenbarung. Genau so hatte vor einem Jahrtausend Augustin argumentiert, dem Calvin hier wörtlich folgt.

Der vierte Einwand bringt endlich das Argument aus der Praxis: «alle Sorgfalt und aller Eifer im Guten brechen zusammen» durch Calvins Lehre. «Wer mag das hören, dass entweder Leben oder Tod ihm durch Gottes unwandelbaren Ratschluss bestimmt sei, ohne dass er sich sogleich sagt, dann sei es einerlei, wie er sich aufführe; er könne ja doch durch sein Tun Gottes Vorherbestimmung weder verhindern noch befördern? Werden sich da nicht alle auf bejammernswerte Weise einfach ihren Lüsten überlassen?» [11]) Calvin weiss, dass es solche Menschen gibt, «Schweine», wie er sie heisst, die wirklich mit solchen Ausreden alle Ermahnungen und Vorwürfe von sich abweisen: «Gott weiss ja, was er mit

[10]) III, c. XXIII 10 f.
[11]) III, c. XXIII 12.

uns zu machen einmal beschlossen hat; hat er unsere Seligkeit beschlossen, so wird er uns schon zu seiner Zeit dahin führen; hat er uns den Tod bestimmt, so strengen wir uns ja vergebens dagegen an.» Aber wie ganz anders lehrt uns die Bibel das Geheimnis der göttlichen Vorherbestimmung! Sie treibt uns damit in die Demut, in die Furcht vor Gottes Gericht und in die Zuflucht zu seiner Barmherzigkeit. Und sie nennt uns als Zweck der göttlichen Erwählung, «dass wir ein heiliges und reines Leben führen» (Eph. 1, 4). «Wenn ein heiliges Leben das Ziel der Erwählung ist, dann muss sie uns weit mehr aufwecken und anspornen zu munterem Streben nach diesem Ziel, als uns schläfrig machen». Auch ist die Angst der Gegner, es könnte jemand umsonst sich um ein unschuldiges und rechtschaffenes Leben bemühen, wahrlich überflüssig. «Woher sollte ein solcher Eifer entstehen, wenn nicht gerade von der Erwählung? Die wirklich Verworfenen hören nicht auf, mit fortgesetzten Lastern Gottes Zorn gegen sich zu reizen und damit das bereits über sie gefällte Urteil Gottes durch deutliche Zeichen zu bekräftigen.» Höchst lehrreich für den tiefen sittlichen Ernst des calvinischen Erwählungsglaubens ist diese letzte Antwort. Man erkennt daraus, wie nahe sich die religiösen Kategorien «erwählt» und «verworfen» mit den sittlichen «gut, fromm, ernst» und «böse, gottlos, leichtfertig» berühren. An diesem Punkt greift der Glaube an das Unsichtbare gewaltig in die sichtbaren Verhältnisse herein.

Man wird Calvin zugestehen müssen, dass er wirklich die wichtigsten und schwersten Einwände gegen seine Praedestinationslehre vorbrachte und ernsthaft zu widerlegen sich bemühte. Die Bedrohung der Reinheit des Gottesgedankens, die Gefährdung der menschlichen Verantwortung und des Schuldgefühls, der Schein einer Parteilichkeit in der Auswahl, die naheliegenden praktischen gefährlichen Konsequenzen, das sind wirklich die Anstösse, die hier zur Sprache kommen mussten. Was Calvin im Anschluss an Augustin auf alle diese Einwände antwortet, kann man zwar schwerlich Lösungen des Problems heissen; er vertritt einfach die Paradoxie, wenn er behauptet, dass sein Glaube an die Vorherbestimmung die Gerechtigkeit Gottes und die Schuld

des Menschen nicht aufhebt, sondern voraussetzt. An diese Paradoxie muss sich halten, wer Calvin gerecht werden will. Es ist nicht wahr, dass er aus Gott eine absolute Willkür gemacht hat; Calvin hätte niemals diese Gottesidee ertragen können. Ebensowenig hat er im geringsten gerüttelt an den Realitäten des menschlichen Verantwortungs- und Schuldgefühls; keine Religion nahm es ernster mit diesen Dingen als gerade der Calvinismus. Aber Calvin empfand die allem Weltgeschehen und allem Menschenschicksal zugrunde liegende göttliche Macht in ihrer ganzen furchtbaren Grösse und sah sich gedrungen, sie offen zu bekennen und von ihr zu zeugen, um damit tiefste Demut und kraftvollstes Vertrauen hervorzurufen. Sein Fehler war nur, dass er aus diesem letzten und tiefsten Geheimnis einen Lehrsatz machte, angeblich nach dem Vorbild der Bibel, und dass er nicht zu unterscheiden wusste zwischen dem Erfahrungsmässigen und Erlebbaren des Geheimnisses und der Theorie mit der Verallgemeinerung und der negativen Konsequenz, welche Reflexion und Theorie daraus ziehen.

Nach Besprechung der Einwände wendet Calvin sich der offenbaren Seite des Erwählungsgedankens zu: wie wirkt sich Gottes Erwählung, wie auch seine Verwerfung aus im Lauf der Geschichte und innerhalb der menschlichen Erfahrung [12])? Es handelt sich hauptsächlich um das Verhältnis der Erwählung zur Berufung und um die schwierigen Probleme des Erkenntnisgrundes beider und damit unsrer Heilsgewissheit. Röm. 8, 30, die Kette von Vorherbestimmung, Berufung, Rechtfertigung, Verherrlichung, bildet den Ausgangspunkt. Auf Grund dieser Stelle will Calvin unter der «Erwählung» den ewigen göttlichen Grund, unter der «Berufung» die zeitlich hervortretende Offenbarung und Bezeugung jenes ewigen Heilswillens verstehen; die Berufung selbst vollzieht sich durch die Predigt des Wortes und durch die Erleuchtung des Geistes, also äusserlich und innerlich, genau wie Luther es verstand. Nun kommt dem Calvin alles darauf an, dass auch von der göttlichen Berufung jede Einmischung des menschlichen Strebens und Arbeitens ferngehalten werde. Darum betont er auf der einen Seite, dass

[12]) III, c. XXIV.

nach der Bibel solche vom Licht des Wortes erleuchtet werden, die es in keiner Weise verdienten, bei denen zuvor noch gar kein Suchen und Fragen nach Gott erwacht war, ganz im Gegensatz zu der Meinung, die Gnade Gottes komme unserem, an sich kraftlosen und ohnmächtigen Streben und Sehnen zu Hilfe. Keine Teilung zwischen Gottes Gnade und menschlichem Streben! Unsre Berufung ist allein die Tat der freien göttlichen Barmherzigkeit. Auf der andern Seite leugnet er, dass da, wo Gott den Menschen aus freien Stücken seine Gnade im Wort wirklich darbietet, ihm zu antworten in der Macht des Menschenherzens stehe: «wir haben keine Ohren zu hören und keine Augen zu sehen, wenn Gott selbst sie uns nicht schafft nach seiner freien Erwählung. Haben doch z. B. von allen Zuhörern des Paulus und Barnabas nur diejenigen geglaubt, die zum ewigen Leben vorausbestimmt waren (Apg. 13, 48). Darum bekämpft er auch die Meinung, es stehe die Erwählung eines Menschen gleichsam noch in der Schwebe, bis sie durch die tatsächliche Berufung sich entschieden habe; nein, die Berufung führt nur aus und bezeugt den Menschen, was ewig feststeht bei Gott. In Calvins Geist hat sich wirklich jene spätere reformierte Vorstellung ausgebildet, dass das ewige und unwandelbare göttliche Erwählungsdekret alles bis ins einzelne bestimmt und der ganze Geschichtsverlauf mit Berufung und Rechtfertigung an keinem Punkt etwas Neues hinzufüge, sondern allein das Dekret ausführe.

So wenigstens verhält es sich für das Denken; die praktische Frage der persönlichen Heilsgewissheit weist freilich in anderer Richtung. Hier gilt es gerade umgekehrt, das Geheimnis des ewigen Willens Gottes auf sich beruhen zu lassen und die sicheren Zeugnisse der Erwählung vielmehr in den geschichtlichen Zeichen zu suchen. Calvin ist wohl vertraut mit der furchtbaren Zweifelsfrage: «bist du, der einzelne, wirklich erwählt oder am Ende verworfen?» Er führt sie direkt auf den Satan zurück, der uns diese Unruhe dadurch schafft, dass er unsere Neugierde abseits vom Weg schweifen heisst. «Abseits vom Weg» aber heisst Calvin jeden Versuch des Menschen, in das Geheimnis der göttlichen Weisheit einzudringen und, «um zu wissen, was über ihn bei Gottes Tri-

bunal beschlossen sei, in die fernste Ewigkeit zurückzugreifen». Ihm kommt das vor, wie wenn ein Mensch sich «in die Tiefe eines unermesslichen Abgrundes» stürzen will. Doppelt gefährlich ist diese Versuchung, weil wir alle für nichts anderes so sehr geneigt sind. Calvin meint, es sei selten ein Mensch zu finden, der sich nicht von Zeit zu Zeit frage: «woher stammt dein Heil, wenn nicht aus Gottes Erwählung? Aber woher weisst du, dass du erwählt bist?» Mit einer Schärfe und Leidenschaft, wie sonst nur Luther in seinen Tischreden, protestiert er gegen diese höchst gefährliche Verkehrtheit, «den ewigen Ratschluss Gottes erforschen zu wollen ohne sein Wort». Wer darnach fragt, der soll «bei Gottes Berufung anfangen und bei ihr enden». Durch dieses Zeichen will uns Gott dartun, wie viel von seinem Ratschluss zu wissen uns frommt. Damit lenkt Calvin zu dem echt lutherischen Gedanken der Heilsgewissheit in Christus zurück, dem er schon in der ersten Institutio im Abschnitt von der Kirche warme Worte gewidmet hatte[13]). «Wollen wir die väterliche Gnade Gottes suchen, so lasst uns auf Christus unsere Augen richten, auf dem allein des Vaters Liebe ruht. Zu ihm wollen wir unsere Zuflucht nehmen, der allein die Quelle des Lebens, der Anker des Heils und der Erbe des Himmelreiches ist. Das Ziel der Erwählung ist ja unsere Aufnahme in die Gotteskindschaft. Aber zu Kindern hat uns Gott in seinem Christus angenommen. Sind wir also in Christus erwählt, dann dürfen wir nicht in uns selbst die Gewissheit unserer Erwählung finden wollen, ja nicht einmal in Gott, dem Vater, wenn wir ihn an sich betrachten ohne den Sohn. Christus ist der Spiegel, in dem wir unsere Erwählung betrachten dürfen. Wenn wir mit Christus Gemeinschaft haben, dann haben wir ein festes und sicheres Zeugnis, dass wir ins Buch des Lebens eingeschrieben sind. Das soll uns genügen: über Christus hinaufsteigen wollen, ist ein Wahn, und da Christus die ewige Weisheit des Vaters, die unwandelbare Wahrheit ist, haben wir nicht zu fürchten, dass, was er uns in seinem Wort zusagt, im geringsten verschieden sei von dem Willen des Vaters, den wir suchen. Dazu dürfen wir getrost sein, dass Christus diejenigen, die

[13]) Vgl. oben S. 52.

er durch die Erkenntnis seines Namens erleuchtet und in die Gemeinschaft seiner Kirche aufgenommen hat, damit auch in seine Treue und seinen Schutz aufnimmt. Wollen wir daher wissen, ob unser Heil Gott am Herzen liegt, so lasst uns nur fragen, ob er uns Christus anvertraut hat; denn ihn hat er zum einzigen Heiland der Seinen bestimmt. Christus kommt selbst unserem Zweifel entgegen, bietet sich uns als der Hirte an und nimmt uns in die Zahl seiner Schafe auf, wenn wir seine Stimme hören. Lasst uns doch Christus, der sich uns so gütig anbietet und uns entgegenkommt, umfassen!» Man ist fast überrascht, ein Christusbekenntnis von solcher Herzlichkeit und Innigkeit gerade in dem Praedestinationskapitel Calvins anzutreffen. Wenn irgendwo, so stimmt er hier mit Luther zusammen; Augustin hat ihn das nicht gelehrt. Wie Luther flieht er von dem verborgenen Gott mit seinem unergründlichen Geheimnis zu dem offenbaren Gott, der uns in Christus als guter Hirte entgegentritt und zu sich ruft. Das ist dann freilich nicht mehr Praedestinationslehre; es ist warmer, herzlicher Christusglaube, schlichte evangelische Heilsgewissheit im Blick auf den Heiland, der uns die Liebe des Vaters bringt.

Freilich ist das Problem damit nicht erschöpft, sondern Bibel und Erfahrung führen zu neuen schweren Fragen über das zukünftige Schicksal. Kann nicht ein Frommer vorübergehend seines Heils in Christo gewiss sein und nachträglich abfallen und verloren gehen? Christus spricht von vielen Berufenen und wenigen Erwählten (Matth. 22, 14); Paulus warnt die Stehenden vor dem Fall (1. Kor. 10, 12) und droht den ins Volk Gottes Eingepfropften, Gott könne sie wieder abhauen (Röm. 11, 20 ff.). Auch «die Erfahrung zeigt, dass Berufung und Glauben wenig Wert haben, wenn nicht das Beharren dazutritt, das nicht allen zuteil wird». Aber, meint Calvin, Christus hat uns von dieser Angst befreit durch seine gerade die Zukunft ins Auge fassenden trostreichen Verheissungsworte Joh. 6, 37 und 40; 10, 27 f. Allein der Einwand kommt in neuer Form: «geschieht es nicht täglich, dass scheinbare Christen wieder abfallen und zugrunde gehen?» Ja, spricht nicht auch Christus von dem «Sohn des Verderbens» (Joh. 17, 12), der zu seinem engsten

Jüngerkreis gehörte? Wir stehen an einem der heikelsten Punkte der calvinischen Frömmigkeit und Theologie. Calvin gibt die Tatsachen zu, setzt ihnen aber sein Axiom entgegen, dass solche vorübergehende Christen niemals Christus mit dem herzlichen Vertrauen anhingen, das uns die Gewissheit der Erwählung gibt. Wohl muss er selbst zugeben, dass sie ähnliche Zeichen ihrer Berufung wie die Erwählten haben können, nur nicht jene feste Stütze der Erwählung, die die Gläubigen aus dem Wort des Evangeliums schöpfen sollen. «Darum dürfen solche Beispiele einen Christen durchaus nicht dazu veranlassen, in Gottes Verheissung nicht mehr sicher zu ruhen. Wer mit wahrem Glauben Christus annimmt, der ist ihm gewiss vom Vater übergeben und kann unter seiner Hut nicht verloren gehen.»

Von diesem festen Standort aus wird Calvin die Auseinandersetzung mit den angeführten Schriftworten nicht schwer; sie führt ihn freilich zu einigen merkwürdigen Gedankensprüngen. Um dem Jesuswort «viele sind berufen, aber wenige auserwählt» gerecht zu werden, muss er nun auf einmal eine doppelte Art der Berufung unterscheiden, eine universale Berufung, mit der Gott durch die äussere Verkündigung seines Wortes «alle in gleicher Weise» zu sich einladet, und eine spezielle Berufung, die «allein den Gläubigen» gilt, indem Gott durch die innere Erleuchtung seines Geistes es bewirkt, dass das gepredigte Wort in ihren Herzen Wurzel fasst; wobei freilich der Geist auch solchen verliehen wird, die er nur auf Zeit erleuchtet und nachher wegen ihrer Undankbarkeit wieder verlässt und mit noch grösserer Blindheit schlägt. Genau wie jenes Wort Matth. 22, 14 hatte auch das vorausgehende Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl die Unterscheidung einer äusserlichen Berufung, die auch die Gottlosen mit umfasst, und der wahren Wiedergeburt des Geistes in den wenigen wirklich Erwählten zur Voraussetzung. Der Mann ohne hochzeitliches Kleid, das ist der Christ, der durch sein Glaubensbekenntnis zur Kirche gehört, aber an Christi Heiligung keinen Teil hat. Wichtig ist an diesem Gedanken, wie weit Calvin diese äussere Berufung ausdehnt; der spätere Calvinismus hat von einer allgemeinen Berufung nichts mehr wissen wollen. Sehr ge-

schickt findet er sich sodann mit der Erwählung des Judas, dieses Sohnes des Verderbens, ab. Er unterscheidet einfach zwischen «Erwählung zum Apostelamt» und «Erwählung zur Seligkeit» und meint, sobald man diesen Doppelsinn des Wortes «Erwählung» erfasst habe und richtig zu unterscheiden wisse, sei alle Schwierigkeit erledigt. Aber die exegetischen Probleme dürften diesmal überhaupt nicht die wahre Schwierigkeit ausmachen; sie liegt vielmehr in der Erfahrung begründet, dass echte Christen und Scheinchristen beständig durcheinander gewürfelt sind und daher von einer Gleichsetzung der «Gläubigen» mit den «Erwählten» keine Rede sein kann. Calvin hat später über diesen Punkt noch intensiv nachgedacht; das Problem ist ihm eigentlich immer schwerer geworden; er musste zugestehen, dass beinahe alle Kennzeichen eines wiedergeborenen Christen auch bei einem Scheinchristen, der nachträglich wieder abfällt, sich finden lassen. Daraus erklärt sich die Tatsache, dass die Frage der persönlichen Erwählung in den calvinischen Kirchen so viele fromme Seelen herumtrieb und oft bis an die Grenze des Wahnsinns führte. Und Calvin ist nicht ganz unschuldig daran. Er vertritt eben nicht bloss mit Luther die Losung, dass wir in Christus unserer Erwählung gewiss werden sollen, sondern er legt Gewicht auf die besondere Art dieses Glaubens, sucht echten «Glauben» von blossem «Scheinglauben» zu unterscheiden und nähert sich dadurch dem Subjektivismus, dessen grösster Gegner er sonst ist. Sobald jedoch der Blick sich von Christus entfernt und sich dem eigenen Glauben zuwendet, ist der innern Unsicherheit Tür und Tor geöffnet. Wir wiederholen es noch einmal: Calvins eigentliche Tendenz kämpft gegen jeden religiösen Subjektivismus; aber die Art, wie er diese schwierigste Frage der Heilsgewissheit für die Zukunft erörtert, führte ihn gegen seine Absicht in eine subjektivistische Bahn.

Zu einer letzten, höchst interessanten Auseinandersetzung nötigt ihn endlich die Lehre von einem den Herzen von Geburt eingepflanzten «Samen der Erwählung», der den Keim des wiedergeborenen Lebens sozusagen bis zur natürlichen Geburt zurückträgt. Die Lehre vom göttlichen Samen war in Kreisen der Spiritualisten verbreitet, war jedoch dort

gewöhnlich als Gegenstück zur Praedestinationslehre gemeint. Der «göttliche Same» der Mystiker und Spiritualisten ist eine Ausstattung, mit der alle Menschen zur Welt kommen, die jedoch in den meisten Menschen gänzlich verschüttet und nur in den Wiedergeborenen zu wirklicher Kraft erweckt wird. Davon ist hier nicht die Rede, sondern von einem Samen bloss in den Erwählten, kraft dessen ihre spätere Bekehrung als Erweckung dieses ursprünglichen Samens zu denken wäre. Aber auch in dieser gemässigten Form lehnt Calvin den Gedanken eines göttlichen Samens ab und deutet die Berufung als wirkliche Neuschöpfung der zuvor zur allgemeinen Sündermasse gehörigen Menschen. Seine Gegner berufen sich auf Beispiele der Bibel, auf Paulus, der schon im Pharisäismus unsträflich wandelte, auf Cornelius, der schon als Heide durch sein Almosen und Gebet Gott angenehm war. Das Beispiel des Paulus gibt Calvin zu; den Cornelius dagegen stempelt er zu einem bereits erleuchteten und wiedergeborenen Menschen. Entscheidend für ihn sind die trostlos düstern Zeichnungen, welche Paulus vom heidnischen Vorleben der Epheser, der Korinther, der Römer entwirft; wo war da der Same der Erwählung? Für Calvin ist die ganze Bibel das Buch, das von wirklichen Bekehrungen und Neuschöpfungen tief gefallener Sünder erzählt. Die feinere Art des Dualismus, die das gute Prinzip zurückträgt bis in die Anfänge des natürlichen Menschen und lange vor die Bekehrung, ist ihm unverständlich. Man wird das im Auge haben müssen, wenn man Calvin religionspsychologisch würdigen will.

Es bleiben nur noch übrig die Probleme der göttlichen Verwerfung [14]). Sie vollzieht sich geschichtlich so, dass Gott diese Menschen entweder sein Wort gar nicht hören lässt, oder sie durch seine Verkündigung vollends verblendet und verwirrt. Ein Beispiel der ersten Weise sind alle Heidenvölker, denen Gott während der 4000 Jahre vor Christi Kommen «das Licht seiner heilbringenden Lehre verborgen hat». Es geht nicht an, das mit ihrer Unwürdigkeit zu erklären; sind denn die Heiden nach Christi Geburt würdiger gewesen? Für das zweite findet man die Beispiele in der täg-

[14]) III, c. XXIV 12 f.

lichen Erfahrung wie in der Bibel. Jeder christliche Prediger z. B. ist mit der völligen Vergeblichkeit seiner Predigt bei 80 Prozent vertraut. «Warum schenkt Gott denn nur den einen die Gnade mit Uebergehung der andern?» «Weil diese andern von seinem Willen zu Gefäßen des Zornes verordnet sind.» Gott «wollte nicht», so ist mit Augustin gegen den vermittelnden Chrysostomus festzuhalten. Und nun folgen die berühmten biblischen Beispiele, voran die Verstockung Pharaos, dann die Beispiele aus den Propheten, zumal der Auftrag an Jesaja, das Volk durch seine Predigt zu verstocken. Es ist eigentlich merkwürdig, dass Calvin nach all dem Vorausgehenden sich noch einmal die Frage stellt, warum Gott mit diesen Menschen so verfahre. Die nächste Antwort lautet: diese Menschen haben es durch ihre Gottlosigkeit, Bosheit, Undankbarkeit verdient. Calvin gibt das zu, ja er selbst nennt jedesmal bei jeder neuen Wendung des Gedankens die menschliche Bosheit die nächste Ursache des göttlichen Gerichts. Zugleich aber erklärt er diese Antwort für unvollständig und deshalb ungenügend. Man muss mit ihr den zweiten Gesichtspunkt verbinden, dass Gott «seinen Namen in der ganzen Welt bezeugen», «seine Ehre gerade durch die Verdammnis dieser Menschen deutlich machen wollte». Gottes unwandelbarer Ratschluss steht hinter allem, wenn wir auch überzeugt sein dürfen, dass die Verworfenen nichts erleiden, was sich nicht «dem ganz gerechten Gericht Gottes» geziemt. Calvin ist der einzige der Reformatoren, der so ausdrücklich beim Schicksal der Verworfenen verweilte und die Praedestinationslehre in dieser furchtbaren Doppelform vortrug. Gewiss nicht aus Grausamkeit, sondern aus Ehrlichkeit und Klarheit. Er lässt seine Phantasie in keiner Weise ausschweifen, sondern stellt kurz und trocken zusammen, was die Bibel über diese Punkte überliefert.

Zu allerletzt geht er mit wenig Worten auf die widersprechenden Bibelstellen ein, die einen universalen Gnadenwillen Gottes zu lehren scheinen [15]): 1. Tim. 2, 4; Röm. 11, 32; Hes. 18, 32 und 33, 11. Ganz leicht wird er mit der Timotheusstelle fertig; «alle Menschen», das heisst für den Jünger Augustins nicht «alle einzelnen», sondern «alle menschlichen

[15]) III, c. XXIV 15 ff.

Stände und Klassen». Die andern Stellen dagegen zeigen allerdings, dass Gott für alle Sünder Gnade in Bereitschaft hat, sie erklären aber nicht, «was er in seinem geheimen Urteil über alle beschlossen hat». Nun, das ist ungefähr Luthers Unterscheidung vom offenbaren und vom verborgenen Gotteswillen. Aber nimmt das nicht den evangelischen Verheissungen ihre Zuverlässigkeit, wenn sie Gott einen Willen zuschreiben, der seinem unverletzlichen Ratschluss entgegensteht? Auf den ersten Blick scheint Calvin seinen Gegnern hier erstaunlich viel zuzugeben. Er spricht von den «universalen Verheissungen des Heils», lässt Gott die Seligkeit «allen ohne Unterschied» anbieten, schreibt von Gottes Barmherzigkeit, die durch das Evangelium Erwählten und Verworfenen angeboten wird. Ein Melanchthon konnte kaum stärker den Universalismus der göttlichen Gnade bekennen. Aber dahinter steht der Gedanke, dass diese Verheissungen Gottes ja erst dann kräftig werden, wenn wir sie im Glauben annehmen; der Glaube aber ist das Werk göttlicher Erleuchtung in den Erwählten allein. Wohl bietet Gott allen Menschen, die zu ihm Zuflucht nehmen, seine Barmherzigkeit an; aber es nehmen nur die dazu ihre Zuflucht, die er erleuchtet und erwählt hat, und diesen allein steht dann die Wahrheit seiner Verheissungen unerschütterlich fest. Das ist nicht so sehr anders gemeint, als es ein Jahrhundert später der französische Theologe Moïse Amyrauld in seinem wunderlichen «Universalismus hypotheticus» formulierte. Gott bietet seine Gnade allen Menschen an, aber nur die Erwählten werden befähigt, sie aufzunehmen.

Man hat in neuerer Zeit gelegentlich Calvins Praedestinationslehre aus dem Gesichtspunkt der Ehre Gottes begreiflich machen wollen, einem Gesichtspunkt, den er von Augustin übernommen hätte, und mit dem ihm Luther, Zwingli und Bucer vorangegangen wären. Man wird sich aber vor jeder einseitigen Systematisierung Calvins zu hüten haben. Bei der Verwerfungslehre taucht wirklich der Gesichtspunkt der Selbstverherrlichung Gottes auf, aber gerade die Erwählungslehre hat Calvin nicht vorzüglich diesem Gedanken untergeordnet. Er denkt überhaupt weniger von Gott aus; er steigt vom Menschen, von der religiösen Erfahrung auf-

wärts zu den göttlichen Geheimnissen des Hintergrundes, ohne deren ehrfurchtsvolle Beachtung auch ein Verständnis des Vordergrundes für ihn nicht möglich ist. Gegeben sind die verschiedenen Lebensführungen der Menschen, Wege aufwärts, Wege abwärts. Wohl sehen wir — oder glauben zu sehen — Vordergrundsfaktoren, die manches an dieser Verschiedenheit der Schicksale begreiflich machen. Aber an vielen Punkten versagen alle diese nähern Erklärungen und deutet die Erfahrung selbst über sich hinaus in die Tiefen göttlichen Willens. Mit der Bibel glaubt Calvin ein gutes Stück weit in die Hintergründe alles Geschehens eindringen zu können; er stösst überall auf die überragende und allein entscheidende Kausalität Gottes. Aber sobald er tiefer einzudringen sucht, schwindet auch ihm selbst der Verstand. Eine rätselhafte Willkür droht ihn zu erdrücken; so kann Gott nicht sein. Gott ist gerecht, wenn auch in höherem Sinn, als wir es fassen können, und Schuld bleibt Schuld auf Seite des Menschen. Zuletzt wendet er sich geradezu erschrocken ab von dem Abgrund der göttlichen Majestät und klammert sich wie Luther an den Vatergott, der uns in Christus als Liebe entgegentritt und uns, die einzelnen persönlich, zu seinen Kindern annimmt. Es ist ergreifend, Calvin auf diesen gefährlichen Wegen zu folgen. Nie fällt er aus der Ehrfurcht, nie aus dem Vertrauen zu Gottes sittlicher und guter Art. Ein starker Geist und doch so demütig, so wahrhaftig, so streng gegen sich selbst! Hätte er nichts als diesen Abschnitt geschrieben, so läge sein ganzes Wesen klar vor unsern geistigen Augen.

Fatalerweise wurde gerade dieses Lehrstück der Gegenstand der leidenschaftlichsten Kämpfe in den nächsten Jahrzehnten in Genf, in der Schweiz und überall, wo die hier vorgetragene Praedestinationslehre bekannt wurde. Als Calvin daher seine Institutio zum letztenmal veröffentlichte, sah er sich genötigt, einer Fülle von Fragen und Einwänden Rede und Antwort zu stehen.

Da kommen zuerst die Vorsichtigen, Männer von der Art Melanchthons, die ihn im Namen der Bescheidenheit und Nüchternheit vom Studium dieser Lehre abmahnen. Calvin aber beruft sich auf den dreifachen Nutzen dieses Glaubens:

Kräftigung des unbedingten Heilsvertrauens, wenn unser Heil allein an der lauteren Barmherzigkeit Gottes hängt; Lobpreis der Ehre Gottes, der wir allein alles verdanken; Grund zur tiefsten Demut für uns, die Gläubigen. Wer darum dieser Wahrheit ausweicht, der macht sich «roher Unwissenheit» schuldig; der «gebildeten Unwissenheit» hatte er ja selbst das Wort geredet. Zuletzt entfällt ihm in der Abwehr der allzu Schüchternen das harte Wort: «wer die Lehre von der Praedestination verhasst machen hilft, der schmäht Gott, als sei diesem selbst durch Unbedacht etwas entfallen, das seiner Kirche schaden könnte[16]).»

Seine Definition der «Vorherbestimmung» illustriert er dann mit einem besonders lehrreichen Exempel: Abraham, der Stammvater des Volkes Israel. Die mit ihm beginnende Heilsgeschichte lässt uns nämlich drei Grade der Erwählung erkennen[17]): 1. die Erwählung des ganzen Volkes der Abrahamiten im Unterschied von allen andern Völkern der Welt, 2. die Erwählung des israelitischen Spezialvolkes im Gegensatz zu andern Nachkommen desselben Abraham, den Kindern Ismaels, Esaus. 3. die Erwählung einzelner Personen innerhalb des Volkes Israel. Mehr, als Calvin selbst weiss, kommt dieser Ausführung ein geschichtlicher Wert zu. Es ist wie eine Erinnerung, dass der Erwählungsgedanke ursprünglich am Volke haftete und erst zuletzt auf den einzelnen Frommen übersprang. Bei Calvin selbst aber stossen hier zwei voneinander unabhängige Gedanken zusammen: die Volksgottesidee unter dem Zeichen des Bundes und der Erwählungsglaube als Ausdruck des religiösen Individualismus. Auf der einen Seite ist es schon eine besondere Gnade, Glied des Volkes Gottes zu sein; es hiesse den Bund Gottes beleidigen, wenn man diese Zugehörigkeit für leer und unnütz erklären wollte. Allein dem einzelnen hilft sie allein nichts zur Seligkeit, wenn nicht die inwendige Gnade des Geistes der Wiedergeburt an ihm arbeitet. Ungefähr so hat Zwingli gedacht, bei dem nur der religiöse Individualismus die Schranken kirchlicher Exklusivität öfters durchbricht, während Calvin sich mit Vorliebe den engen Kreis der Er-

[16]) III, c. XXI 1, Schluss von 2 und 3.
[17]) III, c. XXI 5—7.

wählten innerhalb des weiteren Kreises des Gottesvolkes denkt. Aber die Spannung zwischen der Idee der Theokratie und dem Erwählungsgedanken tritt bei beiden Reformatoren scharf hervor, und sie verstanden es, abwechselnd im einen und im andern zu leben.

Seinen Schriftbeweis für die Erwählungslehre eröffnet Calvin diesmal mit der Zurückweisung des allergröbsten Einwandes: eine Auswahl der einen vor den andern, folglich eine ungleiche Behandlung seiner Geschöpfe, gezieme sich überhaupt nicht für Gott [18]). Geradesogut, meint Calvin, könnten die Tiere mit Gott hadern, dass er sie nicht als Menschen geschaffen habe. Die Gegner sollen einmal sagen, «warum sie denn gerade Menschen sind und nicht Rinder oder Esel». Oder ein anderes Beispiel, warum ist gerade der Sohn der Maria gewürdigt worden, das Haupt der Engel, eins mit dem Sohn Gottes zu werden vor allen andern Menschen? Hat doch mit Recht Augustin darauf als auf das hellste Beispiel der Praedestination verwiesen. Lassen wir Gott «sein freies Recht der Auswahl», wie es ihm gehört! «Für Gottes Erwählungswillen zeigt sich nun einmal keine Ursache ausser ihm, und wir sollen auch keine suchen.» Dafür tritt jetzt neben Paulus als Hauptzeuge der strengen doppelten Praedestinationslehre auch der «oberste Kenner und Lehrer» ein, Jesus selbst, der im Johannesevangelium genau die gleiche schroffe Erwählungslehre vorträgt, bloss mit andern Worten als sein Apostel [19]). Als Ergebnis stellt Calvin fest, «dass Gott diejenigen, die er zu seinen Kindern haben will, durch gnädige Annahme an Kindesstatt dazu schafft, und zwar aus einem lediglich in ihm selbst ruhenden Grunde, weil er nach seinem geheimnisvollen Gutdünken es so beschlossen hat».

Aber wenn die Bibel nur einen Teil der Menschen zum Heil erwählt sein lässt, wie ist es denn zu verstehen, dass sie alle durch Gottes Verheissungen einladet, und widerspricht da nicht Gott sich selber? [20]) Es war Melanchthon, der sich mit Vorliebe auf die Universalität der Verheissungen zu be-

[18]) III, c. XXII 1.
[19]) III, c. XXII 7.
[20]) III, c. XXII 10.

rufen pflegte, und Leute wie ihn scheint Calvin im Auge zu haben, wenn er in diesem Zusammenhang von «gemässigten Männern» schreibt, die «keineswegs die Wahrheit unterdrücken, sondern nur heikeln Fragen aus dem Wege gehen möchten». Allein solche Mässigung ist nach ihm zwar gut gemeint, aber verkehrt, denn feiges Ausweichen verdient keine Entschuldigung. Indem er die Hauptantwort erst später zu geben verspricht, stellt er hier bloss fest, dass die Bibel auch ganz bestimmte Spezialverheissungen nur für die Erwählten enthält und Propheten und Apostel uns deutlich zu verstehen geben, dass Gott sich durch kein Gesetz verpflichtet hat, alle in gleicher Weise zu berufen, dass es vielmehr in seinem Belieben steht, zu berufen, wen er will. Sollte aber selbst allen durch die Verkündigung des Evangeliums die Berufung angetragen sein, so erhebt sich erst die Frage: wer macht uns zu Kindern Gottes, die blosse Predigt oder der Glaube? Natürlich erst der Glaube, der hängt aber ganz von der Erwählung ab, die Erwählung ist die Mutter des Glaubens. Genau so liest man es in Zwinglis Schrift Von der Vorsehung. Im Grunde gibt Calvin damit zu, dass die Bibel kein einheitliches Lehrbuch ist; er glaubt aber, den Schlüssel für alle Stellen in Röm. 9 gefunden zu haben.

An die Spitze der Einwände gegen seine Praedestinationslehre stellt Calvin diesmal den allerradikalsten Gegensatz: Gott habe alle Menschen erwählt und niemand verworfen[21]), bekanntlich ein Axiom, für das ein paar Jahrzehnte später der Burgdorfer Pfarrer Samuel Huber seine Pfarrstelle opferte. Allein im Wort «Erwählung» liegt die begrenzte Auswahl eines Teils und damit zugleich die Verwerfung der Nicht-Erwählten: mag Paulus sich auch Röm. 9, 22 vorsichtiger, zögernder über die Verwerfung ausdrücken als über die Erwählung, so bleibt es doch nach dem Tenor des ganzen Kapitels dabei, dass ein verborgener Wille Gottes die Ursache der Verstockung ist.

Indem Calvin sich dann zur Wehr setzt gegen den Vorwurf, sein Praedestinationsgott sei ein willkürlicher Tyrann, weist er mit aller Entschiedenheit das Fündlein von Gottes absoluter Macht, kraft der er jenseits des Gesetzes (exlex)

[21]) III, c. XXIII 1.

stehe, ab [22]). Nein, Gott ist sich selbst Gesetz, sein Wille ist nicht nur rein von jedem Fehler, sondern oberste Regel der Vollkommenheit und das Gesetz aller Gesetze. Vielleicht dass er damit von Zwinglis übergesetzlichem Gott abrücken möchte. Was er gelegentlich mit verwandt klingenden Wendungen meint, ist immer nur dies, dass Gott niemand Rechenschaft schuldet, und dass wir Menschen nicht die geeigneten Richter über sein Verhalten sind, also Gottes Irrationalität für uns Menschen, nicht aber Gottes Willkür an sich. Seltsam kommt ihm der Menschen Wahn vor, da sie mit dem kleinen Mass ihrer Vernunft das zu messen suchen, was unermesslich ist, was der Psalmist (36, 7) «einen tiefen Abgrund» nennt. Bezeugen doch so viele Worte im Hiob und den Propheten gerade die Unbegreiflichkeit der göttlichen Weisheit! Augustins Stellung zu diesen Fragen ist auch die Stellung Calvins: gläubige Unwissenheit ist ihm lieber als ein freches Wissen, Bewunderung zieht er dem Vernünfteln vor.

Dass das Dekret der göttlichen Vorherbestimmung horribel erscheint, weiss er dabei wohl und gibt es ausdrücklich zu [23]). Er kann nichts daran ändern. Aber die schlimmen sittlichen Konsequenzen seiner Lehre hält er nach wie vor für Schreckgespenster und beruft sich auch dafür auf den Afrikaner, zumal seine Schrift «Vom Geschenk der Beharrlichkeit», worin der grosse Praedestinatianer für sittliche Ermahnung und erzieherische Arbeit allen Menschen gegenüber so beredt eingetreten war [24]). Wir Menschen wissen ja nicht, wer erwählt ist, wer nicht, — Grund genug für uns, an allen kräftig zu arbeiten, damit sie nicht verloren gehen und andere nicht verderben.

Und so ist Calvin keinem Angreifer die Antwort schuldig geblieben; es ist, als wachse ihm die Zuversicht durch jeden neuen Kampf. Kämpft er doch, wie er fest überzeugt war, nicht für seine Theologie, sondern für die Wahrheit der Bibel.

2. Von der Vorsehung.

Schon im Vorausgehenden war Calvin mehrfach von der göttlichen Praedestination auf die Vorsehung zu sprechen

[22]) III, c. XXIII 2 Schluss, 5.
[23]) III, c. XXIII 7 Mitte.
[24]) III, c. XXIII 13 f.

gekommen; beide Fragen hangen ja aufs engste zusammen, wie schon Zwingli erkannte; die Praedestination bezeichnet das engere, die Vorsehung das umfassendere Problem. Ihr sind nun die letzten Ausführungen dieses Kapitels gewidmet [25]). Calvin war der Meinung, die Vorsehung werde von den allerwenigsten richtig verstanden. Er stellt eine ganze Reihe verkehrter Auffassungen zusammen [26]). Bei den einen bedeutet Vorsehung «ein blosses Vorauswissen Gottes, ohne dass er selbst die Dinge lenkt». Andere geben «eine allgemeine Vorsehung zu, die nicht hindert, dass die Geschöpfe im einzelnen sich zufällig (contingenter) bewegen, und dass die Menschen mit ihrem freien Willen sich da oder dorthin wenden»; sie «teilen damit zwischen Gott und Mensch»; Gott wollen sie wohl Macht, aber nicht die Bestimmung der Dinge zuerkennen. Die Epikuräer haben ihren müssigen und trägen Gott abseits des Weltlaufs. Wieder andere schreiben der Glücksgöttin das Geschehen im untern Weltstockwerk zu und lassen Gott nur im obern Reich regieren. Am verbreitetsten ist wohl der Glaube an eine allgemeine Vorsehung für den grossen Weltlauf, bei starker Selbständigkeit des einzelnen Geschehens. Calvin hat recht, sein Vorsehungsglaube — es ist der aller Reformatoren — war und ist jederzeit etwas ganz Seltenes.

Allein er stellt sich einfach auf seine Bibel. Die lehrt «die besondere Vorsehung» bis ins Kleine und Kleinste hinein [27]). Aber wie merkwürdig, Calvin führt fast ausschliesslich alttestamentliche Belegstellen an; es ist fast, als stehe man hier noch im Vorhof der christlichen Frömmigkeit, während die Praedestinationslehre ganz auf Paulus und Johannes im Neuen Testament sich aufbaute. Mit Stellen aus Jeremia und den Sprichwörtern beweist er, dass Gott «nicht nur Macht, sondern Erwählung und Bestimmung zukommt». «Nichts geschieht in der Welt ohne Gottes Bestimmung; auch das scheinbar Zufällige untersteht seinem Willen.» Ein Ast fällt von einem Baum und tötet den vorbeigehenden Wanderer; Gott hats getan (2. Mos. 21, 13). Die Lose fallen

[25]) Grundstock von I, c. XVI und XVII.
[26]) I, c. XVI 4.
[27]) I, c. XVI 6.

genau so, wie der Herr sie fallen heisst (Spr. 16, 33). Man sage aber nicht, dieser Glaube sei stoischer Fatalismus [28])! Nicht nur das Wort «Schicksal», auch die Sache ist der Bibel fremd. Nach stoischer Auffassung resultiert die Notwendigkeit des Einzelgeschehens aus dem Kausalzusammenhang, aus der lückenlosen Aufeinanderfolge der Begebenheiten. Die Bibel dagegen kennt Gott als den freien Bestimmer und Lenker alles Geschehens, der mit seinem Machtwillen in der Gegenwart ausführt, was er in seiner Weisheit von Ewigkeit beschlossen hat. Mit vollem Recht hebt Calvin diesen Unterschied hervor: der Bibelgott ist ein freier Gott, ihn bindet nichts als sein eigener Wille; der Gott des geschlossenen Naturzusammenhangs dagegen ist ein gebundener Gott, der nicht anders kann. So wenig als das Wort «Schicksal» will Calvin die Worte «durch Glück» oder «Zufall» dulden. Sie gehören weg aus der Sprache eines Frommen. Freilich, er lenkt auch wieder ein und gibt zu, dass uns mit unserem schwachen Verstand ja wohl sehr vieles als zufällig vorkommen müsse, weil uns die Ordnung, der Grund, das Ziel, die Notwendigkeit der Begebenheiten in Gott verborgen ist. Aber wir dürfen daran festhalten: nichts geschieht ohne Gottes Willen. Wenn ein Kaufmann im Wald seine Reisegefährten verliert, sich verirrt, unter die Räuber fällt und ermordet wird, so ist sein Tod nicht nur von Gottes Auge vorhergesehen, sondern auch beschlossen gewesen. Hat doch Gott jedem Leben seine bestimmte Grenze gesetzt, die nicht überschritten werden darf. Und wenn selbstverständlich alles Zukünftige für uns etwas Ungewisses ist, wir sollen es fest im Herzen glauben, dass «nichts kommen wird, das Gott nicht schon vorausgesehen hat».

Aber gegen diesen Vorsehungsglauben erhebt der gesunde Menschenverstand zwei schwerwiegende Einwände [29]). Hat Gott den Punkt unseres Todes genau festgesetzt, so daß es kein Entrinnen gibt, so erscheinen alle Vorsichtsmassregeln und überhaupt jede ernsthafte Sorge für die Erhaltung des Lebens unnütz zu sein; auch die Gebete der Gläubigen erscheinen überflüssig, und alle Pläne für die Zukunft kommen

[28]) I, c. XVI 8 f.
[29]) I, c. XVII 3—11.

in den Verdacht, Gott entgegenzustreben. Für die Vergangenheit aber erscheint Gottes Vorsehung für alles Böse verantwortlich und der menschliche Sünder dafür entlastet. Der Mörder, der einen braven Bürger ums Leben brachte, hat ja nur Gottes Plan ausgeführt. Der Dieb oder Hurer hat getan, was von Gott vorgesehen und verordnet war; er ist Diener der Vorsehung Gottes. Ein Sohn darf in Ruhe den Tod des Vaters erwarten, ohne etwas dagegen zu tun; man kann ja Gott doch nicht widerstehen. Schliesslich sind alle Laster in Wahrheit Tugenden, weil die Menschen dabei Gottes Verordnung gehorsam sind.

Aber solche Konsequenzmacherei imponiert Calvin nicht im geringsten, und mit weit grösserem Recht als die Gegner weiss er diesmal den gesunden Menschenverstand auf Seiten der echten Religion. Was das Künftige betrifft, meint er, so vertragen sich menschliche Ueberlegungen sehr gut mit Gottes Vorsehung. «Niemals wollen uns Gottes ewige Beschlüsse daran hindern, unter Leitung seines Willens für uns zu sorgen und unsre Sachen alle in Ordnung zu halten. Der unser Leben in bestimmte Grenzen eingebettet hat, der hat die Sorge für dies Leben uns übergeben, hat uns Wege und Mittel gelehrt, es zu erhalten, hat uns zum voraus auf die Gefahren aufmerksam gemacht und Vorsichtsmassregeln und Schutzmittel gegeben, um uns zu behüten. Daraus geht klar hervor, was unsre Pflicht ist. Hat uns Gott selbst unser Leben zum Schutz übergeben, so sollen wir es auch schützen; hat er uns Schutzmittel verliehen, so sollen wir sie auch brauchen; zeigt er uns Gefahren voraus, so sollen wir uns vor ihnen in acht nehmen; gibt er uns Heilmittel, so sollen wir sie nicht vernachlässigen.» Derart «passt unser Ueberlegen ausgezeichnet zusammen mit der Ordnung des göttlichen Verfügens». Gerade die Kunst, richtig Vorsorge zu treffen und sich in acht zu nehmen, ist den Menschen von Gott eingegeben; mit ihr dienen sie der göttlichen Vorsehung in der Erhaltung ihres Lebens. Klugheit, freilich auch ihr Gegenteil, die Torheit, sind Werkzeuge der göttlichen Ausführung zum Guten und zum Schlimmen. «Eben darum hat Gott uns alles Zukünftige verheimlichen wollen, damit wir ihm entgegengehen als etwas, das noch nicht entschieden ist, und nicht aufhören, ihm Heilmittel entgegenzuhalten, bis es

entweder von uns überwunden worden ist oder umgekehrt sich stärker gezeigt hat als alle Gegensorge.»

Geradezu glänzend ist aber Calvins Abwehr jener Rechtfertigung des Lasters aus Gottes Vorsehung. Die Diebe, die Hurer, die Mörder, so heisst es, «haben bloss Gottes Vorsehung gedient; warum werden sie denn bestraft?» Gerade das leugnet Calvin, dass sie wirklich Gottes Vorsehung gedient haben. Wer in Wirklichkeit bloss seiner eigenen Begierde diente, wie darf der sagen, er habe Gottes Geheiss gedient? «Der nur gehorcht Gott, der, wenn er seines Willens gewiss geworden ist, dahin strebt, wohin er von Gott gerufen wird. Woher kennen wir aber seinen Willen als aus seinem Wort? Also sollen wir bei unserem Handeln allein auf den Willen Gottes schauen, den er uns in seinem Wort erklärt. Gott fordert allein das von uns, was er befiehlt. Tun wir etwas gegen sein Gebot, dann ists nicht Gehorsam, sondern Uebertretung.» «Aber», heisst es, «wenn ers nicht wollte, so würden wirs ja nicht tun!» «Gewiss, aber tun wir Böses zu dem Zweck, um Gott zu gehorchen?» Ein Gottloser denkt ja gar nicht an das, was Gott will, sondern folgt blind der Stimme seiner Begierden. Freilich «dienen wir auch so durch böses Handeln Gottes gerechter Verordnung, weil Gott nach der wunderbaren Grösse seiner Weisheit zum Gutes-Tun schlechte Werkzeuge gut zu brauchen versteht». Es ist also freilich wahr, dass Diebe und Mörder «Werkzeuge der göttlichen Vorsehung» sind, die Gott selbst braucht, um die Gerichte, die er bei sich beschlossen hat, auszuführen. Allein daraus erwächst ihnen nicht die geringste Entschuldigung. «Wie sollen sie sich reinigen? Ihr eigenes Gewissen überführt sie!» Es verhält sich mit ihnen wie mit dem Gestank eines Leichnams aus Anlass der ihn bescheinenden Sonnenstrahlen. Niemand wird den Sonnenstrahlen die Schuld geben an diesem Geruch. Im bösen Menschen sitzt «der Stoff zum Bösen und die Schuld»; auf Gott fällt keine Verunreinigung, «wenn er nach freiem Willen seinen Dienst braucht». «Weg daher mit dieser hündischen Frechheit, die Gottes Gerechtigkeit wohl anbellen, aber nicht berühren kann!»

Beide Missverständnisse des Vorsehungsglaubens nach der Zukunft wie nach der Vergangenheit hin werden unmög-

lich, wenn man sich an folgenden frommen Grundsatz hält: «wir sollen zu Gott immer als der Hauptursache der Dinge aufblicken, aber auch die untergeordneten Ursachen an ihrem Ort beachten. Dann aber sollen wir nicht zweifeln, dass eine besondere Vorsehung Gottes zu unsrer Erhaltung wacht, die nichts an uns kommen lässt, das uns nicht zum Guten und zu unserem Heil diene.» Auf den ersten Gedanken vom Wert der Mittelursachen kommt Calvin erst hernach; zunächst verweilt er beim Walten der speziellen Vorsehung in unseren Begegnissen mit den Menschen wie mit der übrigen Natur. «Mögen die Menschen, mit denen wir es zu tun haben, gut oder böse sein, ihre Pläne, ihr Wille, ihre Bestrebungen, ihre Fähigkeiten stehen alle in der Hand Gottes; er kann sie biegen und wenden, wie er will.» Und dann führt Calvin eine grosse Reihe tröstlicher Verheissungsworte der Bibel an aus Psalmen und Propheten, die alle zeigen, wie treu Gott «wacht zum Heil der Seinen». Ist das doch auch der Sinn der biblischen Geschichten, uns zu zeigen, «wie sorgsam das Leben der Heiligen von Gott behütet wird, dass sie an keinen Stein stossen». Christus mit dem Wort vom Fall des Sperlings zur Erde und von den Haaren auf unserem Haupt bestätigt gerade diesen «speziellen» Vorsehungsglauben. Zu diesen Verheissungen und Beispielen treten dann noch die Stellen hinzu, aus denen hervorgeht, dass alle Menschen, auch unsre schlimmsten Feinde, in Gottes Macht stehen, sei es, dass wir ihre Gunst gewinnen, sei es, dass wir ihrer Bosheit entgehen sollen. Geschichtliche Beispiele vom Auszug der Israeliten aus Aegypten, aus dem Leben Davids, Rehabeams, Ahabs illustrieren diese These Calvins. Auch alle andern Geschöpfe, ja auch der Satan muss Gottes gutem Willen dienen, wie die Geschichte Hiobs zeigt. Man wird an Zwinglis Schrift «Von der Vorsehung» erinnert. Genau wie Zwingli las Calvin die ganze Bibel und vor allem das Alte Testament als Bilderbuch des Vorsehungsglaubens.

Für den Frommen folgt daraus Dank gegen Gott für allen äusseren Erfolg, Geduld im Unglück und für die Zukunft eine wunderbare Ruhe. Das führt Calvin an einer Reihe konkreter Beispiele aus. Alles ist an Gottes Segen gelegen; komme es von Menschen, komme es aus der Na-

tur, für alles wird der Fromme stets Gott zu danken haben. Bei jedem Unglücksfall erhebt sich sein Gemüt zu Gott; dass es aus Gottes Hand kommt, das vermag wie nichts anderes geduldig und ruhig zu stimmen. Prachtvolle Beispiele aus der Geschichte Josephs, Hiobs, Davids (gegenüber Simei) illustrieren das Gesagte. Einmal spürt man zwischen den Zeilen, dass Calvin sich selber predigt. Er schreibt davon, wie es «kein kräftigeres Mittel gegen Zorn und Ungeduld» gebe als den Gedanken: «Gott hats so gewollt, man soll es tragen: es ist doch recht, was er will». Calvin gehörte selbst zu den jähzornigsten und ungeduldigsten Menschen; hier sehen wir, wie er an sich selber arbeitet und mit sich kämpft. Daran reiht er jene machtvollen Bibelstellen aus den Propheten, die in allen Gerichten und Kriegen Gottes strafende Hand an der Arbeit sehen. «Ist auch ein Uebel in der Stadt, das der Herr nicht tut?» (Am. 3, 6.) Das Neue Testament denkt ja darüber nicht anders: Pilatus und Herodes, als sie Christus umbrachten, führten aus, was Gott beschlossen hatte. Das alles soll uns zeigen, dass, «so oft uns von der Bosheit der Menschen Uebles zugefügt wird, wir auch dann zu Gott aufblicken und für gewiss halten, dass was jene verbrecherisch uns zufügten, durch Gottes gerechte Verfügung erlaubt und geschickt worden ist». Dasselbe gilt natürlich auch von den Uebeln in der Natur: Dürre, Hungersnot, Krankheiten aller Art; es sind Gottes Züchtigungen.

Allein den Mittelursachen dürfen wir gleichwohl ihre Bedeutung zuerkennen. Kommt uns Gottes Segen durch Menschen, so sollen wir sie als Diener des göttlichen Segens ehren und ihnen dankbar sein. Passiert uns durch unsre Nachlässigkeit oder Unvorsichtigkeit ein Unglück, so sollen wir, auch wenns von Gott kommt, doch uns selbst den Fehler anrechnen und in schweren Fällen unsre Schuld nicht verkleinern wollen. Zumal wenn menschliche Bosheit vorliegt, haben wir «bei der gleichen Tat Gottes Gerechtigkeit und des Menschen Ungerechtigkeit zu unterscheiden» und nicht zu verwischen. Für alles Zukünftige endlich sollen wir die Zwischenursachen richtig in unsre Ueberlegungen und Handlungen einbeziehen. Calvin weiss fein zu zeigen, wie wenig damit der Glaube an Gott und das Gebet zu Gott ausge-

schaltet sind, wir mögen daneben sorgen und schaffen, wie wir wollen. Das Vertrauen zu seiner weisen und gütigen Leitung gibt allein dem Gemüt den festen innern Halt. An solchen Stellen muss man Calvins reifes Erfahrungschristentum erfassen. Er redet und schreibt ganz aus der christlichen Praxis heraus. Darum machen ihm logische Einwände so wenig zu schaffen: es kommt nicht darauf an, zu was für Konsequenzen ein Logiker kommen konnte, sondern wie ein Mann, der Gott ganz ernst nimmt, sich zu allen Begebenheiten des Tages zu stellen hat. Gott hinter allem und über allem! ist die Losung: das gerade erhält die Seele gesund, stark, mutig, getrost.

Um das vollends klar zu machen, entwirft Calvin ein umfassendes Bild des menschlichen Elends ohne den Vorsehungsglauben, um dann zu zeigen, wie dies Elend durch diesen Glauben in Seligkeit verwandelt wird. Seine Beschreibung des menschlichen Elends ist stark rhetorisch gefärbt und ruft bei ihm selbst den Einwand hervor, in solcher Häufung treffe das Unglück doch selten zusammen oder jedenfalls nicht immer. Jedoch standen gerade die Menschen des 16. Jahrhunderts noch unter einem Eindruck der allgemeinen Unsicherheit der Existenz, den wir uns erst gegenwärtig wieder vorstellen können. Krankheit drohte von allen Seiten, und man war ihr so ziemlich wehrlos preisgegeben. Hungersnot, Pest, Krieg waren an der Tagesordnung, die Verkehrsstrassen waren vielen Räubereien ausgesetzt. Anderes freilich kommt sicher aufs Konto der Rhetorik, z. B. die wilden Tiere, deren Anblick Calvin als etwas fast Alltägliches hinstellt. Er häuft absichtlich alle Schrecken und Gefahren, um seine These von dem nur halb lebendig sich durchs Leben schleppenden Menschen zu illustrieren. Eine ähnliche Schilderung wird uns später bei der Entgegensetzung von Diesseits und Jenseits begegnen. Möglich, dass Calvins Phantasie noch mehr als die des Durchschnitts unter solchen Schreckensbildern litt. Genug, für ihn ist «das Elend des Menschen» eine Tatsache, der keine Macht als der Glaube gewachsen ist.

Aber der Vorsehungsglaube ist ihr wirklich gewachsen. Er befreit die Seele nicht nur von Angst und Furcht, sondern

erleichtert und erlöst sie von jeder Sorge. Wo man vor der Fortuna mit Recht erschrickt, da darf man sich Gott getrost anvertrauen. Das ist der Trost des Gläubigen, dass er weiss: «Gott hat alles so in seiner Macht, er leitet alles so mit seinem Befehl und Willen, er lenkt alles so mit seiner Weisheit, dass nichts aus seiner Bestimmung herausfällt.» Und zum Beleg folgen Stellen aus den Psalmen des Vorsehungsglaubens (Ps. 91, Ps. 118, Ps. 27), die anschaulich die Sicherheit und Ruhe ausmalen, die dem Gläubigen der Gedanke schenkt: «Gott wirkt in allem.» Mögen Satan und das ganze Heer der Gottlosen gegen uns wüten, wir glauben fest, «dass Gottes Hand sie wie ein Zügel in Schranken hält, und sie keinen Finger gegen uns rühren dürfen, wenn Gott es nicht erlaubt, ja befiehlt». So jammervoll das Leben ohne diesen Glauben aussieht, so selig wird es mit ihm.

Es ist gewiss kein Zufall, dass Calvin seine Vorsehungslehre auf die Praedestinationslehre unmittelbar folgen liess; denn der Vorsehungsglaube gehört wie der Praedestinationsglaube zur Heilslehre, er setzt den evangelischen Glauben voraus. Daran darf man sich auch durch die mehr alttestamentliche als christozentrische Begründung nicht irre machen lassen: Calvin wusste, warum er seiner Vorsehungslehre gerade diese Stellung gab: sie setzt voraus, dass man sich als Kind des Vaters weiss, und dass keine Sünde, kein böses Gewissen uns von ihm trennt. Er hat das freilich nicht hervorgehoben; aber es steht zwischen den Zeilen. Sein wunderbarer Optimismus erhebt sich durchaus auf religiöser Grundlage und ruht auf Erfahrungen der Liebe und Geduld Gottes, die nicht alltäglich sind. Der Abschnitt gehört zum Feinsten, was Calvin je geschrieben hat. Im Unterschied vom Erwählungsglauben handelt es sich hier nicht um die letzten Tiefen und Hintergründe, auf die die religiöse Erfahrung nur die ernster Denkenden gelegentlich führt, sondern um das Alltagsleben, die Sorgen und Arbeiten jedes Tages, die es mit Gott und in der Gewissheit seiner Leitung durchzukämpfen und zu tragen gilt. Es ist ein Glaube für den Hausgebrauch. Und doch recht betrachtet das Tiefste und Paradoxeste, was wir Menschen ausdenken können!

Zuletzt fasst Calvin nochmals den Erwählungsglauben und den Vorsehungsglauben zusammen und sucht sie beide auf ihre Standfestigkeit zu erproben angesichts gewisser widersprechender Bibelstellen [30]). Die Bibel lässt Gott mehrfach bereuen, was er getan hat; sie erzählt von einer Aenderung seiner Beschlüsse, z. B. im Fall des Schicksals Ninives und des Todestermins des Königs Hiskia. Wo bleibt in solchen Fällen die unwandelbare göttliche Vorsehung und Praedestination? Aber für Calvin ist es a priori klar, dass diesmal die Bibelworte sich seiner Theorie fügen müssen. «Gott kann im Ernst so wenig etwas bereuen, als er etwas nicht weiss oder sich irrt oder etwas nicht kann.» Alle diese Schwächen hat der Mensch, aber nicht Gott. Die Bibel aber schildert uns Gott eben menschlich: sie passt sich unsrer Schwäche an, nicht nur, wenn sie von Gottes Reue schreibt, sondern genau gleich, wenn sie Gott zürnen lässt, denn Gott ist von allen Affekten frei. Was will denn das Wort «Gott bereut etwas» sagen? Ganz einfach dies, dass Gott in seinen Taten wechselt, nicht aber in seinem Plan und Willen; die ruhen auf ewigem Grund. Jene Redensarten vollends von der Abänderung göttlicher Beschlüsse müssen so verstanden werden, dass bei ihrer ersten Mitteilung ein bestimmter Vorbehalt stillschweigend von Gott gemacht ist. Die Ankündigungen des Gerichts und des Todes an die Stadt Ninive, an den König Hiskia hatten in Wahrheit zum Zweck, zu verhindern, dass diese Gerichte eintraten, und haben darum diesen Zweck erreicht. Man muss nur jedesmal «die verschwiegene Bedingung» hinzudenken. Man sieht, Calvin ist nicht umsonst geschulter Exeget.

Aber wenn wir das heute als erzwungene Künstlichkeiten empfinden, so bleibt dennoch das Bibelverständnis der Reformatoren gerade an diesem Punkt grandios. Sie empfanden ganz mit Recht, dass die Bibel im Unterschied von allen andern frommen Büchern mit der Souveränität Gottes Ernst macht und Gott wirklich Gott sein lässt. Man kann ja darüber streiten, ob die Bibel, ob z. B. das Alte Testament oder auch Jesus irgendeine Lehre der Allwirksamkeit Gottes voraussetzt. Allein das ist gewiss: tätiger, rastloser am Werk

[30]) I, c. XVII 12 ff.

in jedem Augenblick hat kein Buch als die Bibel Gott verstanden. Nichts liegt ihr so fern als der Zuschauergott, der abwartet, wie die Menschen sich zu ihm verhalten, und seinen Kurs ändert, je nachdem sie so oder anders auf ihn reagieren. Man kann freilich auch diesen Gottesgedanken an hundert Orten finden: das hat Erasmus gezeigt. Aber der Gott der Propheten und Psalmisten ist wirklich der Schöpfer und Lenker der Geschichte der Völker und jedes einzelnen, und seine Allmacht redet durch jeden Segen und jeden Fluch, der aus den Weltereignissen spricht. Gerade der Gott Jesu hat alles in seiner Hand, das tägliche Brot, den Sonnenschein und Regen, Leben und Tod, Krankheit und Dämonen, das Kreuz Christi und die Haare auf eines jeden Haupt. An der Hand dieses allmächtigen Gottes zu gehen, gibt einen Mut und eine Freude, denen nichts zu vergleichen ist. Man wird durch diesen Glauben über sich selbst hinausgehoben in das Schalten und Walten der wunderbaren göttlichen Kraft. Der Mannesmut der Reformatoren, ihre geistige Gesundheit, ihre Zuversicht in den furchtbaren Prüfungen, deren Zeugen sie waren, alles ruht auf dieser Grundlage. Man weiss aus Calvins Briefen, was für ein Häuflein Elend dieser Mann in seinen letzten Lebensjahren gewesen ist, damals, als der Glaubenskrieg in Frankreich die allerhöchsten Anforderungen an seine Person stellte. Aber er blieb allem gewachsen, durfte arbeiten, ohne müde zu werden, bis zum letzten Atemzug, weil ihn dieser Glaube hoch hielt: Gott ist am Werk, und ich darf helfen am Werk Gottes und bin Werkzeug für seine grosse Arbeit. Darin stimmt er besonders mit Zwingli überein, während Luther mehr das Gefühl hatte, Gott mache es auch ohne ihn recht und brauche ihn nicht so notwendig. Das war Luthers Grösse. Aber Zwinglis und Calvins Stärke war dieser Vorsehungsglaube und Werkzeugsglaube, dies Geborgen-Sein in Gott und dies Wirken und Schaffen in Gottes Plan. Noch heute geht eine Kraft von diesem heroischen Glauben aus: Gott immer am Werk und alles, alles aus der Hand Gottes!

Als Calvin seine Institutio zum letztenmal ausgehen liess, trennte er die Lehre von Gottes Vorsehung von dem Praedestinationskapitel und von der ganzen Heilslehre und

fügte sie seiner Gotteslehre an als Schluss des ersten Buches. Er verband mit ihr verwandte Partien aus der früheren Erklärung des Apostolikums (von Gott dem Vater) und nahm ausserdem Rücksicht auf eine Menge neuer Fragen und Einwände, die inzwischen, sei es von gegnerischer Seite, sei es aus seinem eigenen Herzen, aufgestiegen waren.

Der Gegensatz des biblischen Vorsehungsglaubens zu allen ganz oder halb deistischen Philosophien sowie die ungeheure Kraft und Lebendigkeit von Calvins Religion offenbart sich in dieser letzten Institutio noch einmal mit besonderer Klarheit[31]). Nachdem er zuerst die Idee einer bloss einmaligen und augenblicklichen Schöpfung durch seinen Glauben an Gottes fortwährendes Schöpferwirken überboten hatte, sucht er seine Auffassung von Gottes Wirken in der Welt in beständiger Gegenüberstellung zu philosophischen Meinungen klar zu machen. Auch die Philosophen reden ja etwa davon, wie «durch geheime göttliche Eingebung alle Teile der Welt ihr Leben hätten»; sie lieben sogar das Wort des Paulus, dass «wir in Gott leben, weben und sind». Aber sie verstehen das möglichst unpersönlich und allgemein; ihr Gott ist im Grunde ein recht müssiges Wesen, ein Zuschauergott aus der Ferne. Man nennt ihn etwa «den ersten Beweger» und lässt alle Bewegung am äussersten Ende auf ihn zurückgehen; aber im übrigen weiss man von keinem andern Wirken Gottes auf die Welt als vom «Einfluss der Natur», von der göttlichen Naturordnung und Naturgesetzlichkeit, vermittelt bei vielen durch die Konstellation der Gestirne oder anderer natürlicher Ursachen. Man anerkennt höchstens eine «allgemeine», aber keine «spezielle» Vorsehung; man nimmt Gott alle spezielle Teleologie und lässt ihm bloss eine blinde, hinsichtlich ihres Ziels selber ungewisse Kausalität übrig. Gerade das Gegenteil von all dem lehrt uns nach Calvin die Bibel über Gottes Stellung zur Welt. Statt des müssigen Zuschauers im Himmel kennt sie «den wachsamen, wirksamen, beständig an seinem Werk tätigen Gott», der nicht nur das Allgemeine, sondern das Allerspeziellste mit seiner fürsorgenden Kraft lenkt und hält. Nicht als wollte Calvin es bestreiten, dass es gottgeordneten

[31]) I, c. XVI zerstreut durch alle Partien.

natürlichen Einfluss, naturgesetzliches Wirken und eine allgemeine Vorsehung gibt. Aber dabei bleibt die Bibel nicht stehen; sie heisst uns stets von diesem Allgemeinen zum Besonderen und ganz Persönlichen aufsteigen; sie erblickt überall bestimmte Zwecke Gottes und persönliches Eingreifen, sei's zum Segen oder zum Gericht. Darauf weist uns auch unser Nachdenken: «als sollte nicht die Fruchtbarkeit eines Jahres ein besonderer Segen Gottes, der Mangel und die Hungersnot nicht sein Fluch und seine Strafe sein!» Am deutlichsten aber sagt es Gott selbst in Gesetz und Propheten, dass er im Regen seine Gnade spendet und in den Naturkalamitäten seinen Zorn bezeugt. Hier schöpfen wir die Gewissheit, «dass kein Regentropfen ohne Gottes bestimmten Befehl zur Erde fällt».

Indem Calvin dann speziell alle menschlichen Schicksale aus Gottes Vorsehung ableitet, unterlässt er nicht, in einem Zusatz hinzuzufügen, welche Lektion Gott durch die Verteilung von Reichtum und Armut gerade den Armen gibt: Geduld, Gelassenheit; denn «wer nicht zufrieden ist mit seinem Los, der arbeitet daran, eine ihm von Gott selbst auferlegte Last abzuschütteln». Hierauf sammelt er Beispiele von besonderen Vorkommnissen, die auf eine «besondere Vorsehung» hinweisen. 2. Mos. 19, 13 und Jon. 1, 4 ff. beweisen ihm, dass kein Wind sich je erhebt in der Natur ausser auf Spezialbefehl Gottes. 1. Mos. 30, 2 zeigt ihm, wie, unbeschadet der allgemeinen, den Menschen verliehenen Zeugungskraft, Kindersegen und Unfruchtbarkeit an Gottes Spezialgnade hangen. Lehrt uns doch auch das Unser Vater um das tägliche Brot beten als um ein gar nicht selbstverständliches Geschenk der göttlichen Vorsehung. Aber wie bezeichnend, im Fortgang seiner Ausführung, da, wo Calvin gegen den Zufallsglauben kämpft, gibt ihm einen Augenblick ein biblisches Buch, der Prediger, der so häufig von zufälligen Geschehnissen schreibt, zu schaffen, und Calvin ist nicht in unsrer glücklichen Lage, dies Buch religiöser Mattheit und Skepsis als ungültig auf die Seite zu legen. Das ändert natürlich am Gesamtzeugnis der Bibel nichts. Er zitiert noch ein ganz besonders deutliches Beispiel, wie im scheinbar Zufälligen Gottes Absicht waltet: der Einbruch

der Philister im gleichen Augenblick, da David Saul in die Hände zu fallen im Begriffe war. Da sehen wir: «was uns zufällig (contingent) erscheint, geschah aus Gottes verborgenem Antrieb.» Wenn das auch nicht immer so hell ans Licht tritt, wir sollen dabei bleiben, «dass alle Bewegungen in der Welt aus einem verborgenen Antrieb der Hand Gottes stammen». Leider aber kann Calvin sich nicht versagen, von hier aus den Philosophen mit ihren spitzfindigen Unterscheidungen der verschiedenen Notwendigkeitsformen Recht zu geben, wobei er als biblisches Beispiel die Knochen Christi wählt, die, an sich gebrechlich, durch Gottes Ratschluss nicht gebrochen werden konnten — ein Argument, das der von den Humanisten so übel verspotteten Scholastik würdig ist.

Indem Calvin hierauf zum praktischen Wert des Vorsehungsglaubens übergeht, schickt er eine neue Mahnung zur Vorsicht und Bescheidenheit gegenüber den vielen uns verborgenen göttlichen Fügungen voran [32]). Wir mögen an noch so vielen Punkten Züge der väterlichen Liebe oder seiner strafenden Strenge wahrnehmen, immer bleiben uns viele Gründe verborgen, so dass sich stets wieder der Gedanke eines blinden Zufalls aufdrängen will, wenn nicht gar der Schein, als ob Gott mit den Menschen spiele. Da gilt es dann, einfach festzuhalten, «dass Gott schon seinen guten Grund haben werde», wenn er auch für uns einstweilen verborgen sei. Gewiss, bei allerlei Unglücksfällen an unsre Sünden zu denken und eine Mahnung zur Busse darin zu sehen, mag im allgemeinen wohl angebracht sein; allein das Wort Jesu bei Anlass des Blindgeborenen (Joh. 9) zeigt uns klar, dass Gott in seinem verborgenen Ratschluss durchaus nicht immer nach dem strengen Vergeltungsschema seine Heimsuchungen schickt. Hätten wir ganz reine Augen, wir könnten überall die Herrlichkeit Gottes durchschimmern sehen; aber es gilt nun, bescheiden zu sein und ja nicht Rechenschaft von Gott verlangen zu wollen. «Lasst uns seine verborgenen Gerichte so verehren, dass uns sein Wille als der gerechteste Grund von allem gilt.» Das Weltleben im Vordergrund gleicht oft genug einem furchtbaren Gewitter, da alles in

[32]) I, c. XVII 1 f.

gänzlicher Verwirrung unterzugehen scheint, während im Hintergrund doch der heitere Himmel lacht. So gilt es, bei allen undurchsichtigen Weltverschattierungen festzuhalten: Gottes «reine Gerechtigkeit und Weisheit» steht dahinter und lenkt alles zum Besten. Das Bewusstsein, dass wir es letztlich mit dem Schöpfer und Herrn der Welt zu tun haben, soll uns in Furcht und Ehrfurcht, ja in rechter Demut niederhalten. Calvin lässt uns hier erkennen, dass seine Lehre von der Vorsehung schweren Angriffen ausgesetzt war von seiten der Rationalisten und Moralisten seiner Zeit, die meinten, sie hätten Gottes Wesen erschöpft mit ihren Vernunftbegriffen und mit den sittlichen Normen des Dekalogs, und die von geheimnisvollen verborgenen Ratschlüssen nichts wissen wollten; dabei beriefen sie sich auf das Moseswort (5. Mos. 30, 12 ff.), Gottes Wille sei nicht fern in den Wolken oder in den Abgründen zu suchen, sondern er sei verständlich im Gesetz ausgelegt. Calvin jedoch stellt diesem offenbaren Willen den «verborgenen Willen Gottes» gegenüber, vor dem Paulus (Röm. 11, 33) in anbetender Bewunderung niedersinkt, und bleibt dabei, dass die wunderbare Weise, wie Gott die Welt regiert, in der Bibel mit Recht für uns «ein Abgrund» genannt wird. Die Weisheit bei Gott und die Weisheit, die er uns Menschen vorschrieb, decken sich nicht miteinander. Im Anschluss an ein feines Wort Augustins kommt er zu dem Schluss: «da Gott sich nun einmal sein Recht, die Welt zu regieren, gewahrt hat, das wir nicht kennen, sollen wir bei dem Gesetz der Nüchternheit und Bescheidenheit verbleiben, indem wir uns zufrieden geben mit seinem höchsten Regiment, und sein Wille für uns sowohl die einzige Regel der Gerechtigkeit als der gerechteste Grund aller Dinge bleibt». Weg aber mit dem Fündlein eines «absoluten Willkürwillens Gottes», das seine Macht trennen würde von der Gerechtigkeit! Es lenkt alle Dinge die Vorsehung, «aus deren Hand nur Rechtes kommt, wie verborgen auch uns die Gründe sein mögen».

Einmal überrascht uns mitten im ältern Text ein kleiner Zusatz, so ganz warm aus Calvins Herzen. Wenn wir mit Unrecht von Menschen beleidigt werden, lehrt uns der Vorsehungsglaube «ihre Bosheit vergessen und zu Gott aufsteigen

mit dem Glauben, es sei durch seine gerechte Verfügung geschehen und erlaubt, ja geschickt, was immer der Feind verbrecherisch gegen uns tat». Das sei «die beste Mahnung, alle Anfälle des Jähzorns zu bändigen: Gott hat jetzt eben den Teufel und alle Gottlosen zum Kampf bewaffnet und sitzt selbst als Kampfrichter dabei, um unsre Geduld zu erproben»[33]). Wie oft mag Calvin sich selbst das vorgepredigt haben! Freilich wie oft auch ohne Erfolg!

Der alte Text ist aber von Calvin 1559 erweitert worden durch einen Anhang, «dass Gott auf solche Weise sich der Werke der Gottlosen bediene und ihren Willen zur Ausführung seiner Gerichte lenke, dass er selbst rein bleibt von jedem Fehl[34]).» Es ist das alte Thema: Gott und das Böse, das Calvin bereits am Schluss seiner Lehre vom Menschen und der Sünde mehr als nur gestreift hatte, das er aber hier noch einmal ex professo behandeln möchte. Der Glaube an die Allwirksamkeit Gottes scheint den sittlichen Charakter des Gottesgedankens zu bedrohen; das ist der Grund, warum der menschliche Durchschnitt sich stets mit Abschwächungen und Halbierungen auszuhelfen sucht, vor allem mit der nichtssagenden Unterscheidung des «Erlaubens» und «Wollens». Dagegen lehrt uns nach Calvin die Bibel an unzähligen klaren Stellen, «dass die Menschen alles, was sie tun, nur auf geheimen Wink Gottes tun und auch inwendig nichts planen und ersinnen, was Gott nicht bei sich beschlossen hat». Er zählt zuerst die berühmtesten Beispiele von Handlungen Satans und der Gottlosen auf, die Gottes Plan ausführen mussten: Hiobs Prüfungen durch Satan und die Chaldäer, das Orakel des Lügengeistes an Ahab, die Hinrichtung Christi durch die Juden und Pilatus, Absaloms Unkeuschheit, Nebukadnezars und der Assyrer Eroberungskriege, Jerusalems Zerstörung, Davids Verfluchung durch Simei: überall gilt die gleiche Regel: «was geschah, geschah vom Herrn.» Nicht anders aber verhält es sich mit den geheimen Regungen des Herzens vor Ausführung der Tat: «alles, was wir in unsern Herzen beschliessen, wird durch eine geheime Eingebung Gottes zu seinem Ziel gelenkt.» Hierfür ist die Verstockung

[33]) I, c. XVII 8.
[34]) I, c. XVIII.

Pharaos durch Gott das berühmteste Beispiel. Calvin hebt mit Nachdruck hervor, dass er — anders als Zwingli in der Schrift Von der Vorsehung — den menschlichen Willen nicht unterdrücken will. Wenn der Mensch von Gott getrieben wird, bedeutet das keineswegs, dass er nicht auch selbst aktiv am Werk ist. Ebenso, wenn Gott durch Vermittlung Satans in den Verworfenen handelt, handelt der Satan selbständig dabei und erreicht, was ihm gegeben ist. Die Kausalität Gottes hebt bei Calvin nicht wie bei Zwingli die Kausalität der Mittelursachen auf, sondern ordnet sie sich unter. Von hier aus glaubte er, die Theodizee leichter durchführen zu können.

Aber gegen diese Unterstellung Satans und der Gottlosen unter Gottes allumfassendes Wirken haben sich zu allen Jahrhunderten «gottlose und profane Menschen» gesträubt, häufig unter dem Mantel der Bescheidenheit und Unkenntnis in diesen schwersten Fragen. Calvin kennt hier kein Zurückweichen des religiösen Denkens; für ihn heisst das: Gott ernst nehmen und wahrhaft fromm denken, wenn man alles Geschehen ohne Ausnahme seinem Willen unterstellt. Zwei Einwände der Gegner führt er zum Schlusse an. 1. Seine Lehre führe «zwei entgegengesetzte Willen in Gott» ein, wenn dieser mit geheimem Plan beschliesse, was er öffentlich durch sein Gesetz verboten habe. Bevor Calvin seine Antwort gibt, heisst er die Gegner bedenken, dass der Einwand im Grund sich gegen Gott, nicht gegen ihn richte; denn Gott sei es, der in der Bibel klar verkünde, dass er das alles bewirke, was jene ihn höchstens «erlauben» lassen wollen; Gott erschafft das Licht und die Finsternis, sendet das Heil und das Uebel; kein Unglück geschieht, das Er nicht gesandt hat. Wäre nicht durch Gottes Willen Jesus gekreuzigt worden, woher käme uns die Erlösung? Seine eigene Antwort auf den ersten Einwand lautet so: der Schein eines sich widersprechenden Willens Gottes besteht nur für uns und kommt von unsrer schwachen Fassungskraft; in Gott selbst ist nur ein einfacher Wille. Dafür beruft er sich auf Augustins berühmtes Encheiridion ad Laurentium, obschon Augustins Worte auf den gestellten Einwand nicht direkt eingehen; sie suchen jedoch klar zu machen, wie Gott

unsern bösen Willen zu seinem guten Willen braucht. 2. Gott erscheine nach Calvins Lehre als «Urheber aller Verbrechen», und die Menschen würden mit Unrecht bestraft, wenn sie nur ausführten, was Gott beschlossen habe. Dieser Einwand, meint Calvin, beruht auf der Verwechslung von «Willen» und «Gebot». Am Beispiel Jerobeams und seines Abfalls vom Reiche Juda sucht er das klar zu machen; Gott hat seine Treulosigkeit «nicht gewollt» im Sinn des Gebotes und dennoch seinen Abfall «gewollt» zu anderem Zweck als er selbst. So kann dieselbe Tat von Gottes gebietendem Willen «nicht gewollt» und dennoch gleichzeitig von seinem bewirkenden Willen «gewollt» sein. Auch dafür wird zuletzt Augustin zitiert, der gleichfalls bei derselben Handlung des Menschen Schuld und Gottes Gerechtigkeit anerkannt hat. Mit einer letzten Mahnung, strikte bei der Lehre der Schrift zu bleiben, nimmt Calvin Abschied von diesen schwersten Fragen: «unser Denken hat keine andere Aufgabe, als das willig und ausnahmslos anzunehmen, was in der Schrift uns überliefert ist.» Ein rückhaltloses Bekenntnis zur Autorität der Bibel mit Verzicht auf alles eigene Denken! Aber das ist Schein. Die Bibel hat keine eigene einheitliche Denkweise; sie gibt verschiedene Antworten auf dieselbe Frage. Letztlich folgt Calvin gewissen Leitsternen der Bibel, voran dem Paulus, der die Leidenschaft seines religiösen Gemüts auf sein Denken übertragen hatte und bei dem Bekenntnis: «alles aus Gott, durch Gott, zu Gott» angekommen war. Wen Gott so in der Tiefe ergriffen hat, der kann nicht anders als auch mit dem Denken Gott in allem und über allem ahnen und anbeten, ganz einerlei, ob der Verstand, ja selbst ob das sittliche Gefühl nachkommen kann.

VIII. Vom Leben eines Christenmenschen (cap XVII).

Es ist auf den ersten Blick auffallend, dass Calvin diese neue Institutio mit einer christlichen Ethik beschliesst, nachdem ihm die Auslegung des Dekalogs den Anlass zu vielseitigen ethischen Ausführungen gegeben hatte und nachdem er die individuelle Ethik zuletzt durch seine Politik ergänzt hatte. Er muss aber das Gefühl gehabt haben, dass ent-

scheidende Gesichtspunkte der christlichen Lebensführung noch fehlten, ja dass speziell der neutestamentliche Geist christlicher Ethik bei ihm zu kurz gekommen sei. Gerade die Beschäftigung mit dem Römerbrief musste ihm zeigen, wie wenig die paulinische Ethik doch in den elementaren Forderungen der zehn Gebote beschlossen sei, und wie wichtig es sei, den herben und hohen Geist der absoluten neutestamentlichen Forderung mit Nachdruck zur Geltung zu bringen. Deshalb schrieb er das neue Lehrstück «Vom Leben eines Christenmenschen» und stellte es an den Schluss des ganzen Werks, um den Leser seines Buches mit dem Eindruck des hohen und unerschöpflichen Ideals zu entlassen [1]).

Nicht eine ausgeführte christliche Ethik will Calvin geben, sondern lediglich «die Methode, wie ein frommer Mensch zum rechten Ziel der Lebensführung anzuleiten sei, und die universale Regel, nach der er seine einzelnen Pflichten ordnet». Dabei möchte er gerne der philosophischen Ethik — etwa Ciceros — eine biblische Ethik zur Seite stellen, die ebenso klar disponiert und solid begründet wäre. Die Mängel der Bibel in systematischer Hinsicht gibt er zu, sucht sie aber in Tugenden zu verwandeln, indem er die Dispositionskunst der Philosophen aus ihrem Ehrgeiz ableitet. Billig, aber hässlich! Wertvoll bleibt doch das Eingeständnis, dass Calvin bei diesen Philosophen in die Schule gegangen ist. Er selbst will nun aus der Bibel die richtige Motivierung und die richtige Norm des Christenlebens herausarbeiten.

Voran steht die richtige Motivierung der «Liebe zur Gerechtigkeit» [2]). Calvin gewinnt sie von Gott, von Christus und von den verschiedenen Wohltaten Gottes aus. Gott, der Heilige, verlangt unsere Heiligung als Bedingung des Verkehrs mit ihm. Nicht so freilich, als müsste sie den Verkehr mit ihm erst ermöglichen; alle unsere Heiligkeit stammt ja von Gott. Aber es gehört zu Gottes Ehre, dass er mit der Unreinheit keine Gemeinschaft hat; das soll sich jeder merken, an den Gottes Ruf ergangen ist. Und nicht nur einzelne Heilige will Gott haben, er verlangt ein heiliges Volk, eine heilige Stadt Jerusalem, deren Bewohner ohne Flecken

[1]) Institutio 1539 Kap. XVII = III, c. VI—X.
[2]) III, c. VI 2—5.

wandeln. Der ganze Calvin steht vor uns in dieser ersten Motivierung, der Eiferer für die Heiligkeit des Gottesvolkes und jedes einzelnen Volksgenossen, unter dem Motto: Deo gloria!

Christus als unser Vorbild ist das zweite Hauptmotiv. Calvin ist stolz darauf, dass er hier die philosophische Ethik weit überbietet. «Der Natur gemäss leben», ist dort die Losung. Wir Christen haben statt der Natur Gott, den Schöpfer, vor Augen und, seit unserem Fall und unserer Erlösung, Christus als Vorbild unseres Lebens. Damit wird jede Abkehr von der Gerechtigkeit für uns Treubruch gegen den Schöpfergott und Verrat am Erlöser. Wie man weiss, hat zwei Jahrhunderte später die Losung vom naturgemässen Leben die Orientierung an Gott und Christus in weiten Kreisen wieder verdrängt; die Natur erschien den Menschen so viel näher und gewisser als Gott und Jesus Christus. Calvin dagegen glaubte, mit seiner Methode vom Allgemeinen und Verschwommenen zum Klaren und Bestimmten aufzusteigen.

Dann zählt er alle Wohltaten Gottes auf, die uns zum Guten verpflichten sollen. Die Vaterliebe Gottes rechnet auf dankbare und gehorsame Kinder. Die Erlösung durch Christi Blut und das Taufbad verpflichten uns zu reinem Leben. Die Einpflanzung in Christi Leib bringt für jedes seiner Glieder dieselbe Reinheitsforderung. Christus, unser Haupt im Himmel, ruft uns zur Ablegung des irdischen Sinnes und zum himmlischen Wandel auf. Die Christen vom heiligen Geist zu seinen Tempeln geweiht, — das bedeutet, «dass Gottes Ehre durch sie verkündet werden soll». Leib und Seele, zur ewigen Herrlichkeit bestimmt, sollen rein und unversehrt auf den Tag des Herrn erhalten bleiben. So viele christliche Glaubensgedanken, so viele sittliche Motive. Wie armselig sieht der philosophische Moralist daneben aus! Ihm ist «die natürliche Würde des Menschen» das einzige Motiv, mit dem er das Tugendstreben anzufachen weiss, während der Christ aus seinem Gnaden- und Erlösungsglauben den allerkräftigsten Ansporn für die sittliche Aufgabe zieht.

Folgt ein energischer Appell an die Adresse der Namenchristen, die auf den Christennamen Anspruch erheben und

ihm doch nur Schande bereiten. Zum Christentum gehört nach Calvin eine rechte Erkenntnis Christi; die heisst uns aber den alten Menschen ausziehen und Christus anziehen. «Christi Lehre hat es nicht mit der Zunge, sondern mit dem Leben zu tun; sie wird nicht wie andere wissenschaftliche Fächer bloss mit Verstand und Gedächtnis ergriffen, sondern erst dann recht angeeignet, wenn sie von der ganzen Seele Besitz nimmt und im tiefsten Verlangen des Herzens Sitz und Aufnahme findet.» Darum entweder Verzicht auf den Christennamen oder ein Leben des Jüngers, das dem Meister Christus Ehre macht! Mit klarem Bewusstsein stellt Calvin die Lehre in der Religion voran: «mit ihr», so meint er, «fängt unser Heil an»; das ist Calvins und aller Reformatoren Intellektualismus. Aber, fügt er mit Nachdruck hinzu, «die Lehre muss sich ins Herz ergiessen und ins Leben übergehen und uns in sich verwandeln, damit sie nicht unfruchtbar bleibe». So wenig als die Philosophen sich Schüler gefallen lassen, die nach der Schulsprache schwatzen, aber ihre Weisheit im Leben verleugnen, so wenig, ja noch viel weniger dürfen die als Christen gelten, «die das Evangelium nur auf den Lippen tragen, das doch hundertmal kräftiger als die frostigen Ermahnungen der Philosophen ins innerste Herz eindringen, in der Seele Wurzel fassen und den ganzen Menschen bestimmen sollte». An solche Partien der Institutio soll man sich halten, wenn man sich über Calvin, den Theologen, ein richtiges Urteil bilden will.

Ist also nur der ein Christ, der nach dem absoluten Evangelium lebt? Gewiss, das soll das Ziel unseres Wünschens und Strebens bleiben. Allein Calvin will nicht mit solchem Rigorismus evangelische Vollkommenheit verlangen, dass er jeden, der noch nicht zu ihr gelangt ist, nicht für einen Christen anerkennt. Sonst müssten wir ja alle zur Kirche hinauswerfen, da man keinen findet, der nicht noch durch einen weiten Abstand von diesem Ziel getrennt ist. Was denn also?, fragt sich Calvin. Das Ziel, nach dem wir streben sollen, soll uns klar vor den Augen stehen, das Ziel wirklicher Vollkommenheit. Wir können ja nicht mit Gott so teilen, dass wir einzelnes aus seinem Willen annehmen, anderes beiseite lassen. «Unschuld (integritas) for

dert Gott als wichtigsten Gottesdienst und meint damit lautere Einfalt des Herzens ohne Schminke und Täuschung, nur kein «doppeltes Herz».» «Da aber keiner so stark ist, in diesem irdischen Kerker des Leibes so, wie sichs gebührt, munteren Laufes vorwärts zu eilen, da vielmehr die meisten von uns so schwach sind, dass sie schwankend und hinkend, ja auch am Boden kriechend, langsam vorwärts kommen, so lasst uns laufen, ein jeder nach dem Mass seiner bescheidenen Kraft und den angefangenen Weg weiter gehen. Wenn wir nur täglich ein Stück Weges vorwärts kommen, und nicht aufhören, beständig auf dem Weg des Herrn fortzuschreiten und wegen der Kleinheit des Erfolges nicht zu zweifeln! Mag auch das Vollbringen hinter dem Wollen zurückbleiben, die Mühe ist doch nicht verloren, wenn der heutige Tag den gestrigen besiegt; lasst uns nur lauter und einfältig nach unserem Ziele blicken und auf das Ziel zustreben, ohne Schmeichelei gegen uns selbst, ohne Nachsicht gegen unsere Fehler, in einem fort darauf bestrebt, dass wir besser werden, als wir sind, bis wir einmal zum wahren Gutsein kommen, das wir ja suchen und erstreben im ganzen Lebenslauf, das wir aber erst dann ergreifen werden, wenn wir die Schwachheit des Fleisches ausgezogen haben und in die volle Gemeinschaft Gottes aufgenommen sind» [3]). Calvin hätte kein schöneres Selbstporträt zeichnen können als mit diesen Zeilen. Der ganze Mann steht hier vor uns mit der unerschwinglichen Hoheit seines Ideals, mit der herben Wahrhaftigkeit seiner Selbstbeurteilung und mit der ausdauernden Energie des Vorwärtsstrebens nach dem vollkommenen Guten. Auf der Basis des Gnadenglaubens und der radikalen Demut die höchstgesteigerte Energie der sittlichen Arbeit und des sittlichen Kampfes!

An zweiter Stelle will Calvin die Norm des christlichen Lebens aufstellen [4]); sie liegt uns zwar im Gesetz vor, aber der himmlische Meister «hat die Seinen noch auf genauere Weise zu der im Gesetz vorgeschriebenen Regel bilden wollen». Calvin gibt damit zu verstehen, dass er durch seine Arbeit am Römerbrief zu einer Ergänzung der Auslegung

[3]) III, c. VI 5.
[4]) III, c. VII.

der zehn Gebote veranlasst wurde. Röm. 12, 1 stellt er demgemäss an die Spitze der christlichen Ethik: die Hingabe und Weihe unseres ganzen Wesens an Gott, «damit wir hernach nur noch zu seiner Ehre denken, reden und handeln». «Wir gehören nicht uns selbst, sondern dem Herrn», das soll die Generalnorm eines Christenmenschen sein. «Nicht uns selbst», das bedeutet: Verzicht auf das Regiment der eigenen Vernunft und des eigenen Willens, Verzicht auf allen Eudämonismus, Vergessen unserer selbst und alles, was uns gehört. «Gott gehören», das heisst: für ihn leben und sterben wollen, seiner Weisheit und seinem Willen das Regiment über unser ganzes Tun übergeben. «Der hat es weit gebracht» nach Calvin, «der gelernt hat, nicht sich selbst zu gehören, der die Herrschaft über sich selbst der eigenen Vernunft entzogen und Gott übergeben hat.» Sich selbst gehorchen ist der Weg zum Verderben; «nichts von sich selbst wissen und wollen und allein dem vorangehenden Gott nachfolgen», ist der Weg zum Heil. Daher ist dies «die erste Stufe, dass der Mensch aus sich selbst auswandert und seine ganze Geisteskraft in Gottes Gehorsam begibt». «Frei von jedem fleischlichen Gefühl, soll sich der menschliche Geist ganz nach dem Wink des Geistes Gottes richten.» Freilich von solcher totalen Erneuerung des Gemüts weiss die philosophische Ethik nichts. Für sie kommt einzig die Vernunft als Führerin in Betracht, während die christliche Philosophie die Vernunft abtreten heisst und befiehlt, dass man sich allein dem heiligen Geist unterwerfe, also dass der Mensch nicht mehr selber lebt, sondern Christus in sich leben und regieren lässt. Dies die Negation; ihr entspricht als Position, «dass wir nicht das Unsre suchen, sondern das, was Gottes Wille ist, und was dazu dient, Gottes Ehre zu befördern». Unsre Aufgabe sei, «das Unsre vergessend, mit Zurückstellung der Vernunft, Gottes Geboten treu zu gehorchen!» «Ein Christenmensch soll so gesinnt sein, dass er weiss: ich habe es in meinem ganzen Leben mit Gott zu tun.» Gott bei jeder Handlung vor Augen haben, das ist das beste Mittel, um sich alle eiteln Gedanken aus dem Kopf zu schlagen. Wir stehen vor der zentralen Forderung Jesu: «Selbstverleugnung.» Wo sie einzieht in einem Herzen, da müssen alle Begierden schweigen,

alle Eigenliebe untergehen. Fehlt sie im Herzen, dann nistet sich auch unter den schönsten Tugendnamen die Ehrsucht ein. «Zeige mir», meint Calvin, «einen Menschen, wenn du kannst, der, wenn er sich nicht nach dem Befehl des Herrn selbst verleugnet hat, ohne Entgeld Gutes unter den Menschen tun will!» Ja bei den Philosophen gilt die Regel: «das Gute tun um des Guten willen»; allein das heisst in Wahrheit: «nach der Tugend streben, damit man Stoff zum Eigenruhm hat». Von diesen Menschen gilt, dass sie ihren Lohn in der Welt empfangen haben, und dass Zöllner und Huren ihnen auf dem Weg zum Gottesreiche voraus sind. Mit Recht sagt ein altes Wort, «eine Welt von Lastern ruhe in der Menschenseele». Dagegen gibts kein anderes Heilmittel als Selbstverleugnung, Hintansetzung der Vernunft und ganze Hingabe an das, was Gott von uns fordert, und was darum zu suchen ist, weil es Gott gefällt.

Ernster, schwermütiger lässt sich eine Einleitung zur christlichen Ethik nicht denken. Der schroffe Dualismus dieser Sittenlehre erinnert am meisten an mystische Traktate von der Ertötung des Eigenwillens und dem Aufgehen der leer gewordenen Seele in Gott. Nicht nur dem Fleisch wird der Krieg erklärt, sondern gerade den höhern Kräften der Seele, Vernunft und Willen, ja der menschlichen Natur selbst, im Gegensatz zu der Gott und sein Geist das Regiment ergreifen sollen. Die nächsten Parallelen finden sich bezeichnenderweise in solchen Schriften des jungen Luther, die unter starkem Einfluss der mystischen Sprache geschrieben sind. Allein Calvin ist kein Mystiker, und der Schein eines heteronomen Dualismus schwindet, je mehr es gelingt, den Geist seiner Ethik zu erfassen. Was er erstrebt, das ist gar nichts anderes als ein von allem Eudämonismus gereinigter strenger, heiliger Pflichtgehorsam, und nur darum kämpft er so grimmig und unerbittlich, weil er weiss, wie hartnäckig der Widerstand der egoistischen und sinnlichen Kräfte der Menschenseele gegen das Ideal der reinen Pflicht zu sein pflegt. Allerdings fällt ihm das Gute mit Gott zusammen; daran zeigt sich jedoch nur, wie ernst er das Absolute in der Gewissensforderung ergreift. Sein Gewissen hat durch die Verankerung in Gott die höchste Kraft und Reinheit gefunden. Auch

nicht der Schatten heteronomer Forderungen findet sich in den folgenden Ausführungen, so oft auch Calvin sich auf die Bibel beruft. Man versuche einmal, den Geist der Kantischen Ethik, da, wo sie am reinsten und schroffsten uns entgegentritt, mit Calvins Ethik zu vergleichen; man wird erstaunen über die innere Verwandtschaft. Im Grunde ist jede Ethik, die das Sollen ernst nimmt, auf die gleiche Tonart gestimmt; das Sittliche, absolut gefasst, ist das Unbedingte, die Majestät des Guten, im ausschliessenden Gegensatz gegen das Natürliche, wie es unter der Herrschaft der Eigenliebe und des berechnenden Verstandes geworden ist.

Nach zwei Seiten gliedert sich die Forderung der Selbstverleugnung: gegen die Menschen und gegen Gott; Calvin beginnt mit der Forderung gegen die Menschen als mit dem Näherliegenden und Einfacheren [5]). Merkwürdig, wie er hier die Bruderliebe als einen Teil der Selbstverleugnung einzuführen weiss. Um eine so schwere Forderung handelt es sich dabei, dass der menschliche Geist «erst des natürlichen Gefühls entleert» sein muss, soll er dazu fähig werden. Ohne das macht uns die Eigenliebe so blind, dass wir stets glauben, mit gutem Recht uns über die andern zu erheben und sie gering zu schätzen. Schenkt uns Gott etwas wirklich Gutes, so bersten wir fast vor Hochmut; unsre Fehler dagegen verheimlichen wir vor den andern oder schmeicheln uns sogar vor, sie seien Tugenden. Gerade umgekehrt halten wir es mit den andern; da werden alle Vorzüge bekrittelt und heruntergemacht, alle Fehler dagegen streng gerügt und vergrössert. Man sieht, wie fest Calvin im Leben steht; seine Urteile treffen ins Schwarze; so, wie er die Durchschnittsmenschen zeichnet, so wird sie jeder erkennen, der zu beobachten weiss. Jeder ist sich selbst der Liebste, der Feinste, der Beste; die Probe: man verletze einen Menschen an seiner empfindlichen Stelle, ei, wie fährt er dann auf! Die Bibel dagegen zielt nach Calvin gerade auf das Gegenteil hin. Sie lehrt uns, was wir Gutes haben, dankbar und bescheiden als Gaben Gottes erkennen und führt uns durch die Erkenntnis unsrer Fehler in die Demut; zum Prahlen bleibt da kein Platz, weit eher Stoff zum Sichschämen. Umgekehrt heisst

[5]) III, c. VII 4—7.

uns die Bibel, Gottes Gaben bei den andern anerkennen und sie deshalb ehren, gegen ihre Fehler aber nachsichtig sein, nicht schmeichlerisch, jedoch so, dass wir nicht deswegen denen frech begegnen, denen wir Wohlwollen und Ehre schuldig sind. Calvin geht so weit, dass er den Verkehr mit jedem Menschen, mit dem uns das Leben zusammenführt, in freundschaftlichen und gefälligen Formen haben möchte. Von uns selbst gering denken, den andern in Ehren halten, das ist der Weg zur wahren Sanftmut, wie Gott sie haben will.

Aber die Forderung geht weiter: wir sollen «den Nutzen des Nächsten suchen». Calvin empfindet die Schwere dieser Pflicht; sie setzt voraus wahre Selbstlosigkeit, ein Ausziehen des eigenen Ich. Die Pflichten der Liebe, die Paulus in 1. Kor. 13 aufzählt, kann nur erfüllen, wer «sich selbst verleugnet hat und sich ganz den andern hingeben kann». Da heisst es immer wieder: «der Natur Gewalt antun», ihr, die von der Eigenliebe nicht loskommt. Die Bibel hilft uns auf dem Weg dahin, indem sie uns lehrt, «dass alles, was wir von Gott als Gaben bekommen haben, uns unter der Bedingung anvertraut ist, dass wir es ins Gemeingut der Kirche (Gemeinde) legen». Das allein ist der rechte Dank dafür: freie und gütige Mitteilung an die andern. Er wiederholt nachdrücklich diesen Gedanken: «alle Gaben Gottes sind Darlehen, uns unter der Bedingung anvertraut, dass sie zum Besten der Nächsten verwendet werden.» Das macht die Bibel noch klarer durch das Bild des Leibes und der Glieder. Kein Glied hat seine Fähigkeit für sich allein, sondern es überträgt sie an die Genossen-Glieder. «Genau so ist ein frommer Mensch mit allem, was er hat, seinen Brüdern verpflichtet; er darf nicht für sich allein sorgen, ohne auf die gemeinsame Erbauung der Kirche bestrebt zu sein.» Wir sollen uns bewusst sein, «dass wir für alle Gaben Gottes, mit denen wir dem Nächsten helfen können, bloss Verwalter sind, die einmal Rechenschaft über ihre Verwaltung abzulegen haben. Das aber ist die rechte Verwaltung, die nach der Norm der Liebe erfolgt. So kommen wir dazu, nicht nur das Streben nach dem Vorteil des andern mit der Sorge für den eigenen Nutzen zu vereinigen, sondern diesen jenem unterzuordnen.» Calvin meint, das alttestamentliche Gebot, die

Erstlinge der Früchte Gott darzubringen, habe, da ja Gott keiner solchen Gaben bedarf, hauptsächlich den Zweck gehabt, die Herzen darauf zu lenken, gegen die Heiligen Gottes auf der Erde mildtätig zu sein.

Zur Pflicht der Wohltätigkeit tritt aber begleitend hinzu die Forderung geduldiger Liebe, die sich nicht in Zorn bringen lässt. Gott will ja, dass wir allen insgemein wohltun, «allen, von denen die meisten unwürdig sind, wenn sie nach ihrem Verdienen gemessen werden sollten». Allein die Bibel heisst uns «nicht auf das sehen, was die Menschen von sich aus verdient hätten, sondern das Bild Gottes in allen ins Auge fassen, dem wir Ehre und Liebe schuldig sind»; wobei bei den Glaubensgenossen die Erneuerung dieses Bildes Gottes durch Christi Geist uns zu Hilfe kommt. «Daher mag ein Mensch zu dir kommen, der deiner Hilfe bedarf, er sei, wer er sei, du hast keinen Grund, dich ihm zu entziehen. Er mag dir fremd sein — Gott hat ihm das Zeichen aufgedrückt, das dir vertraut sein soll. Er mag gering oder nichts wert sein — Gott hat ihn der Ehre seines Bildes gewürdigt. Du magst durch keinen Dienst von seiner Seite ihm verpflichtet sein, — Gott hat ihn an seiner Statt dir gegeben, und er hat dich durch so viele und so grosse Wohltaten verpflichtet. Er mag es nicht wert sein, dass du dich seinetwegen bemühst — Gottes Bild, durch das er dir empfohlen wird, ist es wert, dass du dich und all das Deine ihm schuldest. Hat er dich beleidigt und gekränkt, so ist auch das kein richtiger Grund, ihn nicht mehr zu lieben und ihm keine Liebesdienste zu erweisen. Sagst du, aber er hat es ganz anders um mich verdient! — aber was hat der Herr verdient, der will, dass es ihm angerechnet werde, wenn er dich ihm verzeihen heisst? Allein auf diesem Weg gelangen wir zu dem, was der menschlichen Natur ganz zuwider ist: die Feinde zu lieben, wenn wir uns nämlich erinnern, dass wir nicht auf die Bosheit der Menschen, sondern auf Gottes Ebenbild in ihnen zu schauen haben, das trotz allen ihren Fehlern uns durch seine Schönheit und Würde zum Lieben reizt.» Eine Stelle von ganz eigentümlichem Reiz gerade bei Calvin! Er geht vom Schöpfungsglauben aus, von der unzerstörbaren Würde, die Gott jedem Menschenantlitz aufgedrückt hat. Jeder Mensch Träger des

Gottesbildes, auch der allerverworfenste! Aber es ist doch der Geist Jesu, der Geist des Evangeliums, der dem Schöpfungsglauben diese Tiefe verleiht. Bei solchen Stellen versteht man Calvins Rekurs auf die Bibel. Wie weit entfernt sich solche Forderung von den Regionen des durchschnittlichen sittlichen Denkens!

Noch fehlt aber eine entscheidende Bedingung echter christlicher Bruderliebe: nur der liebt im Sinn des Evangeliums, «der aus lauterem Trieb des Herzens liebt». Der Fall ist denkbar, dass einer allen seinen Liebespflichten äusserlich genügt und doch weit entfernt ist, der Forderung wahrer Liebe zu entsprechen. Ein Blick auf die Praxis des Almosengebens — es war auch Zwinglis beliebtes Beispiel — zeigt, aus was für geringen Motiven die Menschen den Armen zu helfen gewohnt sind. Viele Christen müssen sich vor den Heiden schämen! Calvin sucht zu zeigen, wie ein Christ zum rechten Geben und Helfen kommen kann. Er soll einmal anfangen, sich ganz persönlich in die Notlage des Bittenden zu versetzen, bis Barmherzigkeit und Menschlichkeit so in ihm erwachen, als beträfe es seine eigene Not und Hilfe. Dadurch kommen wir zuletzt dahin, dass wir der Forderung genügen, zu der wir schon durch das Naturrecht verpflichtet sind. Jedoch ist diese Forderung unerschöpflich: es geht nicht, dass wir, nachdem wir einer Pflicht genügt haben, uns einbilden, weitere Dienste gehen uns nichts an. «Schulden wir doch uns selbst mit allem, was wir sind und haben, dem Nächsten, und hört unsre Pflicht erst da auf, wo unser Vermögen am Ende ist.»

Für Calvins Charakter ist es doch höchst lehrreich, dass er die ganze Bruderliebe unter den Titel der «Selbstverleugnung» zu stellen vermochte. Das ist nicht die warm von Herzen quellende Liebe zum Bruder, wie wir sie kennen aus dem Leben des heiligen Franz; es ist nicht einmal die Liebe, wie Luther sie aus dem Glauben fliessen und ausbrechen sah, sondern es ist die schwere Liebespflicht, die der Einzelne seinem selbstischen Wesen abnötigt als ein hartes, strenges Sollen. Indessen darf nicht vergessen werden, dass erst der Pflichtcharakter die sittliche Liebe von aller Naturliebe und Sympathie scharf unterscheidet, und dass jedenfalls eine jede

echte Bruderliebe daran die Probe zu bestehen hat, dass sie auch die Widerstände starker Antipathien und feindseliger Reaktionen von seiten des Nächsten zu überwinden vermag. Calvin hat dies Sollen der Liebe verstanden; darin ist er gross, während er im Unterschied von Luther im Reich der frei aus dem Herzen fliessenden Liebe weniger zu Hause scheint. Und doch, er sagt es ja im letzten Abschnitt: ein reiner Trieb des Herzens soll die Liebe sein, als hätte er selbst das Gezwungene seiner Liebesforderung eingesehen. Deutlich ist, dass wir hier an einer der Grenzen der Ethik stehen. Lässt sich Liebe fordern? Und wenn ja, kann ein Mensch sich Liebe geben? Oder hat nicht Luther darin wieder recht, dass er den Geist Gottes uns Glauben wie Liebe schenken lässt? Selbst so dürfte Calvin recht behalten, wenn er uns das hohe Ideal reiner, selbstloser Liebe hier vor Augen führt. Die Sehnsucht nach dem Besitz der Liebe erwacht in Menschen, die von diesem Ideal getroffen sind. Und dennoch empfindet jedermann hier die Schranken von Calvins Wesen. Er hat seiner Kirche die kirchliche Diakonie als Liebesamt vermacht, aber die Kräfte warmer, herzlicher Bruderliebe vermochte er nicht aus den Herzen der Calvinisten zu schlagen.

Folgt als zweiter Hauptteil der Ethik die Selbstverleugnung gegenüber Gott [6]), die Gelassenheit und Ergebung in seinen Willen. Dass wir Menschen in diesem Leben nach Ruhe und Behagen streben, nimmt Calvin als selbstverständlich in Kauf; er fordert aber, «dass wir uns und alles, was unser ist, dabei Gottes Willen anheimstellen und ihm die Triebe unsres Herzens zur Bändigung und Unterwerfung übergeben». Schon das ist Selbstverleugnung; denn unser Verlangen nach Ehre, Macht, Reichtum und Pracht ist im allgemeinen unersättlich und kennt keine Grenzen, so wenig als unsre Scheu vor Armut, Schmach und Niedrigkeit. Wieder stehen die Menschen, wie sie sind, vor Calvins Augen: das Glücksverlangen verzehrt sie völlig; es ist ihr einziges Motiv. Aber ein frommer Mensch «soll auf keine andere Weise zum Glück kommen wollen als aus Gottes Segen und soll diesem Segen Gottes sich gläubig empfehlen bei allem, was er tut». Er soll davon durchdrungen sein, dass sein eigener Fleiss

[6]) III, c. VII 8 ff.

und die Gunst der Menschen ihm nur soweit helfen können, als Gott seine Hand dazu gibt, und dass der Segen Gottes umgekehrt ihm durch alle Hindernisse hindurchzuhelfen vermag, während alles, was ein Mensch ohne Gottes Segen an Ehren und Gütern erwirbt, doch keine wahre Seligkeit mit sich bringt. Vor allem wird ihn der Gedanke an Gottes Segen von jedem Gott missfälligen und verkehrten Weg zum Glück zurückhalten, da er weiss: alles, was mit Unrecht, List und Raub erworben ist, ist ohne Gott gewonnen. Gottes Segen folgt nur reiner Gesinnung und rechtem Handeln und ruft alle, die ihn wirklich erstreben, von verkehrten Gedanken und schlechten Handlungen zurück. Zugleich setzt der Gedanke an Gott und seinen Segen aller Unersättlichkeit unsres Begehrens feste Schranken, da niemand sich im Ernst von Gott begünstigt halten kann, der im Gegensatz zu seinem Wort etwas begehrt. Endlich steuert dieser Gedanke unsrer Ungeduld und dem Ingrimm über unsre Lage, wenns uns nicht so geht, wie wir wünschten, weil wir wissen: «das hiesse: gegen Gott murren, in dessen Hand auch Armut und Verachtung stehen.» Ein solcher Frommer kann das Gedeihen der andern und den eigenen Misserfolg mit Gelassenheit und Ruhe ertragen, da er fest davon überzeugt ist: «Gott geht mit ihm so zuwege, wie es gut ist für sein wahres Heil.» Derselbe Glaube verleiht uns Ruhe und Gelassenheit in allen Unglücksfällen des Lebens. Denn darin eben muss sich die Selbstverleugnung bewähren, dass «wir uns gänzlich dem Herrn überlassen und alles, was im Leben an uns kommt, seinem Willen anheimstellen». Wie notwendig solche Verfassung der Seele ist, das sucht Calvin klar zu machen durch den Hinweis auf die ungeheure Unsicherheit der menschlichen Existenz. Er erinnert an alle die verschiedenen Arten des Unglücks zu seiner Zeit: Krankheiten, Pest, Kriegsverheerung, Hagelschlag und Frost, Teuerung, an Todesfälle in der eigenen Familie, Feuersbrunst usw. In solchen Fällen pflegen die Weltmenschen ihren Geburtstag zu verfluchen und Gott zu lästern. Ein Gläubiger aber soll auch darin «Gottes Gnade und väterliche Nachsicht» anerkennen. Wird ihm sein Wohnhaus zerstört, so tröste er sich mit der Gnade Gottes, die es bewohnt hat und nicht wüste

lassen wird. Geht ihm seine Saat zugrunde und droht der Hunger, so soll er bei der Zuversicht bleiben: «wir stehen dennoch in Gottes Schutz und sind Schafe seiner Weide; er wird uns schon geben, was wir brauchen.» Sucht uns Krankheit heim, so soll uns «die Erwägung der Gerechtigkeit und Milde in Gottes Züchtigung» zur Gelassenheit zurückrufen. Kurz, ein Frommer «wird, was auch an ihn herantritt, ruhig und gelassen hinnehmen, da er weiss: es ist verordnet durch die Hand des Herrn, und wird nicht trotzig sich gegen seine Regierung auflehnen, nachdem er sich ein für allemal seiner Macht übergeben hat.» Fort mit dem törichten und traurigen Trost der Heiden aus einem christlichen Herzen, es sei «der Zufall» gewesen, der sich jetzt gegen uns erklärt habe! Lebendige Frömmigkeit hält sich daran, «dass Gottes Hand allein Glück und Unglück lenkt und leitet und nicht von ungefähr, sondern mit gerechter Abwägung uns Gutes und Böses verteilt».

Einen entscheidenden neuen Gesichtspunkt für die Stellung des Christen zum Leid geben die Evangelien Calvin an die Hand: Christus heisst seine Jünger, einen jeden «sein Kreuz tragen» [7]). «Alle, die Gott sich erwählte und seines Umgangs würdigte, sollen sich gefasst machen auf ein hartes, arbeitsreiches, unruhiges und mit Unglück aller Art ausgefülltes Leben. So ist es nun einmal Gottes Willen; damit er die Seinen recht erprobe, übt er sie auf solche Art.» Christus, Gottes geliebter Sohn, ist auch nicht weich und nachsichtig von Gott gehalten worden; von ihm kann man sagen, «dass er nicht nur beständig im Kreuz geübt wurde, sondern dass sein ganzes Leben nichts anderes war als eine Art Kreuz». Warum sollten wir, die Glieder, es besser haben wollen als unser Haupt? Hat er doch gerade unsertwegen so gelitten, um uns ein Beispiel der Geduld zu geben, und ist es nach Paulus die Bestimmung aller Kinder Gottes, ihm gleich gestaltet zu werden. Ein grosser Trost erwächst den Christen daraus: das Erdulden von Unglück und Leid «bringt uns in Gemeinschaft mit Christi Leiden», so dass wir wie er durch viel Trübsal ins Himmelreich kommen. Wie hilft uns dieser Gedanke die Bitterkeit des Kreuzes stillen! «Je

[7]) III, c. VIII

schwerer uns das Leid heimsucht, desto fester wird unsre Gemeinschaft mit Christus.»

Calvin übersieht dabei nicht den Unterschied zwischen Christi Kreuz und unserem Kreuz. Für ihn war das Kreuz höchstens zur Bewährung des Gehorsams notwendig; für uns ist es nötig aus gar viel andern Gründen. Als ersten Grund nennt er die Zerstörung des falschen Selbstvertrauens und die Weckung des wahren Gottvertrauens. Der natürliche Mensch ist stets geneigt, seine Kraft zu überschätzen; er traut sich gerne zu, wie er nach stoischem Vorbild alle Schwierigkeiten ungebrochen und unbesiegt überstehen werde; er braucht eigentlich Gottes Hilfe gar nicht, da seine eigenen Kräfte ihm voll zureichend erscheinen. Um diese Selbstüberhebung zu zerstören, lässt Gott uns durch eine Prüfung «erfahren, wie gross unsre Schwäche und Ohnmacht ist». Er schickt uns eine Beschimpfung oder Armut oder Verwaisung oder eine Krankheit, die uns zeigt, wie wenig wir solchem Unglück gewachsen sind, wie bald wir unterliegen. «In solcher Demütigung lernen wir seine Kraft anrufen, die allein uns unter der Last der Prüfungen aufrecht stehen hilft.» Calvin denkt an die Heiligen in den Psalmen, die trotz ihrer richtigen Gotteserkenntnis sich so oft viel zu sicher und standhaft vorkamen, bis sie in der Prüfung des Kreuzes ihre Ohnmacht inne wurden, in die Demut geführt wurden und Gottes Gnade ergreifen lernten, und das führte sie dann erst recht zur Erfahrung der göttlichen Kraft. Er erinnert auch an das Pauluswort von der «Trübsal, die Geduld wirkt und die Geduld wirkt Bewährung». Er legt dies Wort so aus, dass er den Gläubigen in seiner Geduld eben den Beweis der göttlichen Hilfe erleben lässt, da die eigene Kraft ja nie ausreichen würde zu solchem Ausharren. Zusammenbruch des Selbstvertrauens, demütige Zuflucht zu Gott und Erleben seiner Kraft und Gnade, — wenn das Kreuz keinen andern Nutzen brächte, so wäre es allein schon darum notwendig genug. Denn für Calvins Religion ist dieser Punkt von zentraler Bedeutung; die rechte tiefe Demut und das tapfere Gottvertrauen sind für ihn die eigentlichen Unterscheidungsmerkmale eines Christenmenschen.

Ein weiterer Zweck, weshalb uns Gott das Kreuz sendet, ist die Erprobung der Geduld und die Erziehung zum Gehorsam. Calvin ist hier fast ängstlich auf der Hut, jede menschliche Selbständigkeit, die mit der Gnade Gottes konkurrieren könnte, auszuschliessen. Er betont, dass es Gott ist, der den Seinen den Gehorsam, den sie ihm leisten, gibt, der ihnen die Gnadengaben verleiht, die er dann durch hervorragende Proben bewährt, der sie mit der Kraft der Geduld ausrüstet. Aber trotz aller Ueberordnung Gottes bleibt es dabei, dass die von ihm in den Gläubigen gelegten Kräfte in Tat umgesetzt, bewährt und bewiesen, für den Gläubigen wie für die Welt ans Licht gebracht werden müssen. Vor allem bedarf der Gehorsam der Kreuzesbewährung. Würde uns alles nach Wunsch gehen, so würden wir gar nicht wissen, was «Gott folgen» heisst. Und doch erinnert schon der Heide Seneca an das alte Sprichwort: «folge Gott!» als Appell, das Unglück zu tragen. «Wenn es recht und billig ist, dass wir uns dem himmlischen Vater in allem gehorsam erweisen, so dürfen wir uns nicht dagegen wehren, wenn er auf alle möglichen Weisen uns an die Leistung dieses Gehorsams gewöhnt.»

Erst an dritter Stelle rückt Calvin mit den im engern Sinn moralischen Gründen für die Notwendigkeit des Kreuztragens auf. Er geht von der Zügellosigkeit unsres Fleisches aus, dem eine weiche und nachsichtige Behandlung in der Regel nicht gut bekommt. Die Menschen gleichen «widerspenstigen Pferden; stehen sie ein paar Tage müssig, so sind sie vor Wildheit kaum mehr zu zähmen, und sie wollen den Reiter nicht mehr kennen, dessen Befehl sie vorher zu gehorchen gewohnt waren». Auch den Vergleich der Israeliten in der Wüste, die ausschlugen gegen Gott, sobald es ihnen zu gut ging, braucht Calvin. Gewiss hätte uns im Grunde Gottes Güte zur Dankbarkeit und Gegenliebe reizen sollen; allein da unsre Bosheit so gross ist, dass wir durch seine andauernde Nachsicht eher verdorben werden, bedürfen wir mehr als nötig einer strengen Zucht, um nicht in solche üppige Frechheit zu entarten». Darum schickt uns Gott so mannigfache Unglücksfälle ins Haus, um unser freches Fleisch durch das Mittel des Kreuzes zu bändigen und zu zähmen.

Er verfährt dabei mit einem jeden individuell, so wie er es gerade nötig hat. Calvin vergleicht Gott mit einem erfahrenen Arzt, der die Heilmittel ebenfalls individuell verschieden verordnet, keinen seiner Patienten aber ganz übergeht, weil er genau weiss: «krank sind sie alle.»

Dabei will Gott nicht bloss unsrer Schwachheit zuvorkommen mit seinen Züchtigungen, sondern häufig muss er als gnädiger Vater auch «vergangene Sünden strafen, um uns im rechten Gehorsam zu erhalten». «So oft uns daher ein Unglück trifft, sollen wir an unser vergangenes Leben denken; wir werden ohne Zweifel etwas entdecken, das eine Züchtigung verdient hat.» Allein Calvin fügt sogleich hinzu, dass man gut tue, «nicht vor allem von der Erkenntnis der Sünde aus die Ermahnung zur Geduld zu motivieren». Die Bibel selbst weise in anderer Richtung, wenn Paulus schreibt, «wir werden durch Unglück von Gott gezüchtigt, damit wir nicht mit der Welt zusammen untergehen». «Darum sollen wir sogar mitten im bittern Leid Gottes Gnade und Güte gegen uns erkennen, da er auch dann nicht aufhört, für unser Heil zu sorgen. Betrübt er uns doch nicht, um uns zu vernichten, sondern um uns von der Verdammnis der Welt zu erretten.» «Wen Gott lieb hat, den züchtigt er», wie ein Vater seinen Sohn. Wir sind Bastarde, nicht Söhne, wenn wir der Zucht entraten. Darum sind wir «ganz verkehrt, wenn wir den Herrn nicht ertragen können, da er uns sein Wohlwollen und seine Sorge für unser Heil bezeugt.» Das soll nach der Bibel der Unterschied sein zwischen Ungläubigen und Gläubigen, dass jene durch die Züchtigungen nur böser und trotziger werden, diese dagegen als rechte Kinder Fortschritte machen in der Busse. «Es ist an uns, zu wählen, auf welche Seite wir gehören wollen.»

Ein besonderer Trost quillt aber aus dem Kreuztragen, wenn wir «um der Gerechtigkeit willen» Verfolgung erleiden. Daraus sehen wir nämlich, «wie sehr uns Gott in Ehren hält, dass er uns dieses besonderen Zeichens seines Kriegsdienstes würdigt». Zu solcher Verfolgung um der Gerechtigkeit willen rechnet Calvin nicht nur das Leiden für das Evangelium, sondern für jegliches Einstehen für das Recht. Wer gegen Satans Lügen für Gottes Wahrheit sich wehrt, aber

auch wer die Guten und Unschuldigen beschützt gegen das Unrecht der Gottlosen, der muss notwendig Feindschaft und Hass der Welt auf sich laden, gerät selbst in Gefahr des Lebens, des Besitzes und der Ehre und soll all das für eine Ehre halten, die ihm Gott erweist. Nicht als ob dem Christen damit etwas Leichtes auferlegt würde: Calvin weiss genau, was für ein Unglück Armut, Verbannung, Verachtung, Gefängnis, Schmach an sich bedeuten, vollends der Tod. Aber er meint, «wo Gottes Huld uns anfache, da diene all dies Leiden uns zur Seligkeit». Das Zeugnis Christi soll uns mehr gelten als die falsche Wertschätzung des Fleisches. Nach dem Beispiel der Apostel dürfen wir uns freuen, so oft Gott uns würdig hält, für seinen Namen Schmach zu leiden. Werden wir unschuldig um Hab und Gut gebracht bei den Menschen, «so wächst uns der wahre Reichtum bei Gott; werden wir vom Haus vertrieben, so nimmt uns Gott in seine Familie auf; werden wir geplagt und geschüttelt, um so festere Wurzeln fassen wir in Christus; zeichnet man uns mit Schimpf und Schande, um so vornehmer wird unser Platz in Gottes Reich; tötet man uns, so wird uns der Tod zum Eingang ins selige Leben.»

Aber zu diesem Leiden für die Gerechtigkeit gehört es auch, dass wir alles Unglück, das an uns kommt, «willig und fröhlich aus Gottes Hand nehmen», da Christus sich durch solches Leiden in uns verherrlichen will. Allein es ist nicht Calvins Art, von den Christen einen überspannten Enthusiasmus zu fordern. Er fügt darum sogleich hinzu, dass nicht eine Heiterkeit ohne alles Gefühl der Bitterkeit und des Schmerzes von uns verlangt werde. Sonst wäre ja gar nicht Geduld nötig, wenn nicht wirklicher Schmerz und Beschwerde uns zu schaffen machen würden. Es brauchte dann keine Tapferkeit und Selbstbeherrschung, Mangel, Krankheit, Schande und Tod zu ertragen, wenn das alles unser Gefühl nicht aufs lebhafteste peinigen würde. Vielmehr «zeigt sich die Tapferkeit eines gläubigen Gemütes gerade darin, dass es schwer leidet unter dem bittern Schmerzgefühl und gleichwohl tapfer durchkämpft». Dasselbe gilt von der echten Geduld und von der Fröhlichkeit, die der Trost des Geistes uns verleiht: wir werden in solchen Lagen schwer mitgenom-

men von Trauer und Gram und dennoch aufrecht gehalten durch die Hilfe Gottes. Wieder einmal beruft sich Calvin auf seinen Paulus, der im zweiten Korintherbrief mit voller Wahrhaftigkeit den schweren Kampf des Christen zeichnet (2. Kor. 4, 8). Am Beispiel des Apostels zeigt Calvin, dass sein Kreuz geduldig tragen, nicht stumpf und gefühllos werden heisst. Mit Ingrimm protestiert er gegen das stoische Ideal des «hochherzigen Mannes, der die Menschlichkeit ausgezogen hat und Freude und Leid gleich stumpf über sich ergehen lässt wie ein Stein». Ein solches Bild der Weisheit ist noch gar nie unter den Menschen gefunden worden und kann es überhaupt nicht geben. Calvins Eifer gegen die Stoiker erklärt sich daraus, dass er glaubt, unter den Christen neue Stoiker zu kennen, die nicht nur Seufzen und Weinen, sondern schon das Traurig-Werden und Bekümmert-Sein für einen Fehler halten. Er meint, solche Paradoxien geziemen sich für «müssige Menschen, die mehr aufs Spekulieren als aufs Handeln angewiesen sind». «Wir Christen haben nichts mit dieser eisernen Philosophie zu schaffen, die unser Meister und Herr nicht nur mit dem Wort, sondern auch mit dem Beispiel verdammt hat.» Und nun erinnert er an alle die Stellen in den Evangelien, da vom Seufzen und Weinen Jesu die Rede ist, an die Seligpreisung der Trauernden, vor allem an Jesu Schmerzensstunde in Gethsemane, die seine ganze Menschlichkeit so herrlich offenbart. Wir kennen zufällig die Vertreter der Paradoxie von der Leidensfreiheit des Christen, die Calvin hier im Auge hatte. Es sind Mystiker oder Spirituelle nach Art des Quintin und Pocque in Paris, mit denen Calvin in der ersten Zeit nach seiner Bekehrung sich heftig herumschlug, weil sie nur ein Christentum jenseits von Gut und Böse, wie jenseits von Uebel und Schmerz gelten lassen wollten [8]). Calvin aber wusste, dass die Aufstellung dieses unmenschlichen Ideals so viel bedeutete, als alle ehrlichen Christen in die Verzweiflung treiben. Wer wird da noch nach Geduld trachten, wenn man ihm sagt, dass er keine natürliche Schmerzempfindung mehr haben dürfe? Und doch heisst dies angebliche Ideal nichts anders als

[8]) Vgl. Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment spirituels, Op. 7, c. XIII.

«Stumpfheit aus der Geduld und ein Stück Holz aus einem tapfern ausharrenden Menschen machen». Wie ganz anders schildert die Bibel das Leben der Heiligen, die in schwerem, hartem Kampf und grosser Drangsal des Herzens von Gott gestärkt und getröstet werden, so daß sie nicht untergehen! Kampf, ehrlicher Kampf soll sein in der Seele des Frommen, Kampf zwischen dem natürlichen Gefühl, das den Schmerz fühlt und vor ihm zurückschreckt, und dem frommen Sinn, der auch in solcher Not Gottes Willen zu gehorchen sich bemüht. Calvin meint, Jesus habe mit dem letzten Wort an Petrus bei Johannes (21, 18) eben diesen innern Widerstreit in der Seele eines Jüngers andeuten wollen, und er selbst versetzt sich in die Seele des Petrus, der vor dem Martyrium stand und sich hindurchrang zu dem schweren und schmerzlichen Opfer. Denn darnach soll freilich der Jünger Christi streben, «dass sein Gemüt so von der Pflicht, Gott zu gehorchen, durchdrungen ist, dass es alle entgegengesetzten Empfindungen niederzwingen und Gottes Willen unterwerfen kann. So kommt es dazu, dass wir, wir mögen geplagt werden, durch welches Kreuz es sein mag, auch in der grössten Seelenangst geduldig ausharren können». Denn, das führt er noch einmal aus, das Leid hat seine Bitterkeit, die uns weh tun muss, und dennoch bleibt es für uns bei dem Schluss: «Gott hats gewollt, und Gottes Willen wollen wir folgen.»

Und hier tut sich ihm ein neuer Unterschied christlicher und philosophischer Ethik auf: Der Philosoph ermahnt zu Geduld und Ergebung mit dem Hinweis auf die «Notwendigkeit»: «wir sollen Gott nachgeben, es hilft doch nichts, gegen ihn zu kämpfen». Die Bibel dagegen verweist uns bei Gottes Willen nicht an solche «Notwendigkeit», sondern an «Gottes Gerechtigkeit und Billigkeit» und an «seine Sorge für unser Heil». Bei der «Gerechtigkeit» Gottes denkt Calvin an die Strafe unsrer Sünden, die nach unserem wirklichen Verdienen weit schärfer hätte ausfallen müssen. «Billigkeit» nennt er ein Leiden, das unser Fleisch zügelt und unsrem Hang zur Unmässigkeit Schranken setzt. Er fügt dabei noch hinzu, wie sehr es Gottes Gerechtigkeit und Wahrheit wert sind, dass wir dafür leiden. Vor allem aber ist ihm der Ge-

danke an die Vatergüte Gottes, die uns das Leid zu unsrem wahren Besten sendet, der grösste Trost. «Wenn wir darum das Kreuz geduldig tragen, unterliegen wir nicht einer fatalistischen Notwendigkeit, sondern fügen uns in das, was unser Bestes ist. Solche Erwägungen vermögen in den herben natürlichen Schmerz, den das Kreuz mit sich bringt, etwas von geistlicher Freude zu mischen.» Darum können wir Gott danken, und Dank und Freude gehören zusammen. Gott der Vater, der uns zu unsrem Heil das Kreuz sendet — Dank und Freude auf Seite des Gläubigen, das ist die letzte und höchste Antwort, die Calvin nach einem langen, mühsamen Weg auf die Frage: wozu das Kreuz?, zu geben weiss.

Allein solcher Gegenwartstrost bedarf notwendig der Verankerung in der festen christlichen Hoffnung, darum das plötzliche Umbiegen des Gedankengangs zu den zukünftigen Dingen. «Verachtung des gegenwärtigen Lebens und Trachten nach dem zukünftigen Leben», das ist erst der letzte Zweck des Kreuzes [9]). Da Gott wusste, wie sehr wir von Natur zu der blinden und tierischen Liebe dieser Welt geneigt sind, schickt er uns das Kreuz, um uns davon zurückzuziehen. Um zu zeigen, wie nötig das ist, macht Calvin aufmerksam auf den seltsamen Widerspruch zwischen unserm Denken und Reden und unserm wirklichen Leben. Unsern Worten nach trachten wir alle nach der himmlischen Unsterblichkeit und sind stolz darauf, die Tiere durch diese unsere ewige Bestimmung zu übertreffen. Mit unsern Entschlüssen, Bestrebungen und Handlungen dagegen sind wir völlig irdisch gesinnt, bleiben gänzlich haften am Glanz des Geldes, der Macht und Ehre, lassen Habsucht, Ehrgeiz und sinnliche Lust unser Herz völlig darniederhalten und suchen mit ganzer Seele unser irdisches Glück. Um diesem misslichen Zustand zu begegnen, zeigt uns der Herr durch fortgesetzte Unglückserweise, wie nichtig das gegenwärtige Leben ist. Unser Verlangen nach Ruhe und Frieden stört er durch Kriege, Unruhen, Räubereien und anderes Unrecht; unserer Gier nach vergänglichem Reichtum steuert er durch Exil, Hungersnot, Feuersbrunst; das Behagen des Ehestandes dämpft er durch eine böse Frau oder ungeratene Kinder oder

[9]) III, c. IX.

durch Kinderlosigkeit. Wenn er andere wieder direkt damit verschont, so gibt er doch auch ihnen durch Krankheiten und Gefahren einen Begriff von der Unbeständigkeit aller dieser Güter. «Zum rechten Fortschritt in der Schule des Kreuzes kommen wir erst dann, wenn wir lernen, dass dies Leben, in sich betrachtet, unruhig, wild bewegt, auf unzählige Arten elend, nach keiner Seite völlig glücklich ist, und dass alle seine sogenannten Güter ungewiss, flüchtig, eitel und mit vielen Uebeln vermischt sind. Daraus werden wir dann den Schluss ziehen, dass wir hier auf Erden nichts als Kampf zu suchen und zu hoffen haben und die Augen zum Himmel erheben sollen beim Gedanken an die Krone.» Auf alle Fälle gehört zur rechten Sehnsucht nach dem zukünftigen Leben als Voraussetzung die Verachtung des gegenwärtigen. Es gibt da nur die Wahl zwischen dem Entweder — Oder: «die Erde muss uns entweder gleichgültig werden oder uns mit unzähmbarer Liebe an sich gefesselt halten». Calvin selbst weiss wohl, wieviel Schönheiten und Süssigkeiten das Leben im Diesseits den Menschen verspricht, um sie fest an sich zu locken; eben darum bedarf der Christ ein so kräftiges Gegengewicht. «Wenn er durch noch so viel Unglück kaum dazu gebracht werden kann, das Elend dieses Lebens zu bedenken, wie würde es ihm erst gehen, wenn er durch beständiges Glück verwöhnt würde?» Freilich, dass das Menschenleben wie Rauch oder Schatten sei, das ist dem Volke so gut als dem Gebildeten bekannt; diese Binsenwahrheit spricht aus vielen Sprichwörtern. Und doch denken wir im wirklichen Leben so wenig daran; «wir handeln so, als könnten wir auf Erden ewig leben». Ja, wenn eine Leiche hinausgetragen wird, oder wenn wir zwischen den Gräbern wandeln, dann philosophieren wir über die Nichtigkeit des Lebens, freilich auch nicht zu jeder Zeit, da uns meistens das alles doch nicht zu Herzen geht. Geschieht es aber einmal, so ist es eine «Augenblicksphilosophie», die vergeht, sobald wir uns nur umdrehen. Nicht nur den Tod, sondern sogar unsere Sterblichkeit pflegen wir zu vergessen; kommt die Rede auf das Sprichwort, der Mensch sei eine Eintagsfliege, so sagen wir Ja dazu, aber mit so wenig Aufmerksamkeit, dass der Gedanke an unser Bleiben auf

Erden doch in unserm Herzen sitzen bleibt. «Darum ist es für uns so überaus wichtig, dass wir nicht nur durch Worte an das Elend des irdischen Lebens erinnert, sondern durch Tatbeweis davon überführt werden, da wir selbst dann von seiner törichten Bewunderung kaum abzubringen sind. Hat aber Gott es nötig, uns auf solche Weise zu belehren, so ist es wiederum unsere Pflicht, auf seinen Ruf und auf sein Aufjagen unseres stumpfen Sinnes zu hören, damit wir endlich diese Welt verachten und mit ganzem Herzen nach dem zukünftigen Leben trachten.»

Um aber eine sichere Wirkung zu erzielen, scheidet Calvin vorsichtig jegliche Uebertreibung aus der Wertung des Diesseitslebens am Ewigkeitsmassstab aus. Die Geringschätzung des Erdenlebens darf nicht in Hass gegen dasselbe und in Undankbarkeit gegen Gott ausarten. Trotz all seinem mannigfachen Jammer gehört das Erdenleben «zu den Segnungen Gottes, die man nicht verachten darf». Wer gar nichts Gutes daran erkennt, handelt undankbar gegen Gott, der es gegeben und der es ganz zur Förderung unsres Heils bestimmt hat. Gott wollte, bevor er uns das Erbe der ewigen Herrlichkeit schenkt, sich uns mit kleineren Liebeserweisen als Vater bezeugen. Und das tut er durch all das Gute, das er uns jeden Tag spendet, und aus dem wir hinreichend seine Güte erkennen mögen. «Selbst wenn nicht in der Bibel unzählige Stellen uns das einschärfen würden, so würde allein schon die Natur uns auffordern, Gott dafür zu danken, dass er uns ans Licht gebracht hat, uns den Gebrauch des Lebens schenkt und alles, was zu seiner Erhaltung nötig ist, spendet. Noch viel grösser wird unsre Pflicht ihm zu danken, wenn wir daran denken, dass wir in diesem Leben auf die Herrlichkeit des Himmelreiches vorbereitet werden sollen. So hat es ja Gott verordnet, dass wer im Himmel gekrönt werden soll, auf der Erde den Kampf zu bestehen hat, und dass der Triumph nur dem zuteil wird, der die Mühsale des Krieges bestanden und den Sieg errungen hat. Auch schmecken wir durch den Genuss der mancherlei Wohltaten Gottes auf Erden einen Vorschmack der Güte Gottes, der unsre Sehnsucht anspornt nach ihrem vollen Genuss.» Der ganze Passus zeigt uns wieder einmal Calvin als den Mann der Mitte, der

vor den beidseitigen Extremen zurückschreckt und bei aller sittlichen Strenge jederzeit die Grenze gegenüber dem Weltflüchtigen und Asketischen einzuhalten weiss.

Um so schärfer lautet nun freilich das Verdikt über das Diesseitsleben, verglichen mit der Ewigkeit. Calvin ist beinahe geneigt, den müden weltschmerzlichen Stimmungen des antiken Heidentums recht zu geben: «nicht geboren sein, wäre das beste, das zweitbeste: gleich nach der Geburt wieder vergehen»: der Geburtstag sollte als Trauertag, der Todestag als Freudenfest begangen werden. Zum mindesten kann Calvin solche heidnische Stimmungen wohl verstehen; er meint, wenn der Ausblick auf die Ewigkeit fehlte, so bliebe ernsten Gemütern gar nichts anderes übrig. Ein Gläubiger jedenfalls soll so gesinnt sein: «er soll, vom Elend dieses Erdenlebens überzeugt, um so fröhlicher und eifriger sich ganz dem Trachten nach dem zukünftigen und ewigen Leben ergeben.» Calvin meint, eine strenge Vergleichung des Diesseits mit dem Jenseits müsse zur eigentlichen Verachtung des Diesseits führen. «Ist der Himmel unser Vaterland, so muss die Erde das Exil sein: bedeutet das Verlassen der Welt den Eingang zum Leben, was ist die Welt anderes als das Grab und das Bleiben in ihr ein im Tode Liegen? Ist die Befreiung vom Körper dasselbe wie die Aufnahme in die wahre Freiheit, so muss ja der Körper unser Gefängnis sein. Ist Gottes Gegenwart zu geniessen, höchste Seligkeit, so muss das Fernsein von ihr ein Elend sein.» So führt jeder Vergleich der beiden Lebensweisen zur Verachtung des Diesseitslebens. Nur von Hass gegen das Leben will Calvin nichts wissen, selbst nicht um der Sünde willen. Und die Sehnsucht nach dem Ende soll stets begleitet sein von der Bereitschaft, wenns Gottes Willen ist, noch auf Erden auszuharren ohne alles Murren und alle Ungeduld. Das Erdenleben «soll uns als ein Posten gelten, auf den uns der Herr gestellt hat, und an dem wir auszuhalten haben, bis er uns abberuft». Paulus im Philipperbrief, der seine Sehnsucht nach dem Herrn zügelt durch seinen Gehorsam, soll uns ein Vorbild sein. «Ist es doch Gottes Sache, zu bestimmen, was am besten zu seiner Verherrlichung dient, ob unser Leben oder unser Sterben. Stellen wir darum Gottes Willen den

Termin von Leben oder Sterben anheim, jedoch mit wahrer Sehnsucht nach dem Leben in der Ewigkeit, mit Verachtung des Erdenlebens und mit der Bereitschaft, um der Sündenknechtschaft willen darauf zu verzichten, sobald es Gott gefällt.»

Freilich, Calvin selber weiss, wie weit die Wirklichkeit hinter seinem Ideal zurückbleibt. Todesfurcht, nicht Todessehnsucht ist die seelische Verfassung der Christen; sie schrecken ja zusammen, wenn sie vom Tod ein Wörtlein reden hören. Gegen die natürliche Scheu vor dem Tode würde Calvin nichts einzuwenden haben; das gehört für ihn zu unserer Menschlichkeit. Aber dass in einem Christenherzen der Trost der Frömmigkeit nicht stärker ist als die Furcht vor dem Tode, das scheint ihm ganz unerträglich. Indem er in die Wagschale des Erdenlebens die Summe aller Unvollkommenheiten, in die Wagschale des himmlischen Lebens die Summe aller Vollkommenheiten legt, meint er, die Sehnsucht des Glaubens müsste über die natürliche Furcht die Oberhand gewinnen. Die Heimkehr aus der Verbannung ins Vaterland müsste doch trostvoll für uns sein. Man berufe sich nicht dagegen auf den natürlichen Selbsterhaltungstrieb! Gerade der Gedanke an unsere wahre Selbsterhaltung sollte nach Calvin unsern Blick von der Erde zum Himmel lenken. In diesem Zusammenhang beruft er sich, dem Paulus folgend, auf die Sehnsucht der untermenschlichen Kreatur nach Erlösung aus der Vergänglichkeit und meint, wie Paulus, mit wie viel mehr Recht die mit Verstand und dazu noch mit heiligem Geist begabten Christen ihren Geist über den Staub dieser Erde erheben sollten. Um nicht zu sehr in die Breite zu gehen, verweist er die Leser auf Cyprians Buch von der Sterblichkeit, nicht ohne an die heidnischen Philosophen zu erinnern, die von der Verachtung des Todes geschrieben haben. Sein Ceterum censeo ist: «ein rechter Christ erwartet den Tag des Todes und der Auferstehung mit Freuden»; Paulus (Tit. 2, 13) und Jesus (Luk. 21, 28) wissen es nicht anders. Ihn selbst packt dabei vorübergehend die eschatologische Stimmung des Urchristentums; er sieht den Erlöser vom Himmel kommen, um die Seinen «aus dem unermesslichen Strudel alles Unglücks und Elends» herauszu-

reissen und in das selige Erbe seines Lebens und seiner Herrlichkeit überzuführen.

Von da aus fällt ein letzter Blick auf das Kreuz der Christen zurück. Das Volk der Gläubigen muss wohl, solange sie auf Erden wohnen, «wie Schafe zur Schlachtbank bestimmt» sein, damit sie Christus, ihrem Haupte, gleichförmig werden. «Sie wären die bedauernswertesten Menschen, wenn sie nicht mit zum Himmel erhobenem Gemüt alles in der Welt überwinden und sich über die gegenwärtige Gestalt der Dinge hinwegschwingen könnten.» Denn auch für Calvin kommt die wahre Theodizee erst mit dem jüngsten Tag und dem Weltgericht. Der fortdauernde Anblick des Glücks der Gottlosen und des Leidens der Gläubigen ist nur dem erträglich, der jetzt schon im Geiste den Tag vorauserlebt, «da der Herr seine Gläubigen in die Ruhe seines Reiches aufnimmt, jede Träne abwischt von ihren Augen, sie mit dem Kleid der Herrlichkeit und Freude schmückt, sie weidet mit unaussprechlichen Süssigkeiten, sie zur Gemeinschaft seiner Majestät erhebt und an seiner Seligkeit teilnehmen lässt». Auch das Gegenstück fehlt nicht in Calvins Erwartung; der Blick auf die grausamen Qualen, das Heulen und Zähneknirschen, die Gewissensmarter, das unauslöschliche Feuer, das den Gottlosen bereitet ist als Entgelt für ihr Glück auf Erden. «Das allein ist unser Trost», fasst Calvin zusammen: «nähme man uns den, so müssten wir entweder verzweifeln oder uns zu unserm Verderben mit dem nichtigen Trost der Welt einlullen.» Darin weiss Calvin sich eins mit dem Dichter des 73. Psalms. «Erst dann kann in den Herzen der Gläubigen das Kreuz Christi über Teufel, Fleisch, Sünde und gottlose Menschen triumphieren, wenn unsere Augen auf den Machterweis der Auferstehung gerichtet sind.»

Für Calvins ganze Frömmigkeit ist dieser eschatologische Abschnitt mit den massiven Lohn- und Strafgedanken höchst bezeichnend. Keiner der Reformatoren hat schärfer als er allen irdischen Eudämonismus aus der christlichen Ethik verbannt und seinen Gläubigen den Heroismus der Pflicht und des einfachen Gehorsams zugemutet. Selbstverleugnung gegen Menschen und Gott, Kreuztragen, solange das Leben dauert, war seine Losung. Aber auch ein Calvin

bedurfte des Ausblicks auf eine aus der Verborgenheit ans helle Licht tretende sittliche Weltordnung, auf einen schliesslichen Triumph des Guten und auf die Vernichtung der bösen Gewalten. Seligkeit, himmlische, ewige Seligkeit, ist auch für ihn das letzte Wort; selbst das hässliche Gegenstück, die ewigen Höllenqualen, möchte er nicht vermissen. Das altchristliche Denken mit seinem kräftigen Drang nach einer Vollendung, nach Entwirrung der Weltverworrenheiten bewährte an den Reformatoren seine Macht.

Um so auffallender ist der Schluss von Calvins Ethik. Vom Jenseits wendet er sich noch einmal diesem Erdenleben zu und gibt Weisungen für «den richtigen Gebrauch der irdischen Güter»[10]). Er will seiner Ethik der Selbstverleugnung den asketischen Schein benehmen und Fragen besprechen, die sich in das einfache Schema «Pflichten gegen den Nächsten und gegen Gott», nicht recht einfügen lassen.

«Sollen wir leben, so müssen wir auch die zum Leben notwendigen Mittel brauchen.» Dies «notwendig» darf aber nicht pedantisch gemeint sein, etwa im Gegensatz zu allem, was dem Leben Reiz verleiht. «Es gilt nur, das rechte Mass innezuhalten, damit wir mit reinem Gewissen das Notwendige wie das Erfreuliche gebrauchen.» Gottes Wort leitet uns dazu an, wenn es das gegenwärtige Leben als «Wanderschaft zum Himmelreich» auffasst. «Sollen wir durch das Erdenleben wandern, so ist klar, dass wir seine Güter zur Förderung unsrer Wanderschaft, und nicht als Hindernis brauchen müssen.» Wieder gilt es, den rechten Mittelweg zu gehen und sich zu hüten vor den Abwegen links und rechts. Den Abweg zur Rechten sieht Calvin in einem ethischen Rigorismus, der von den Christen Beschränkung auf das strikt Notwendige verlangt, um ein für allemal Ueppigkeit und Genusssucht abzuschneiden. Der Rat ist gut gemeint, aber seine rigorose Ausführung bindet das Gewissen «enger, als das Wort Gottes es gut heisst». Den entgegengesetzten Abweg zur Linken gehen die Verteidiger der Genusssucht und ungebrochenen Weltlichkeit unter dem schönen Titel der «Gewissensfreiheit»; jeder soll nach seinem Gewissen leben, keiner der christlichen Freiheit Schranken setzen. Calvin stimmt soweit zu, dass

[10]) III, c. X.

in der Tat die Gewissen durch keine Statuten und Gesetzesparagraphen eingeschränkt werden dürfen. Jedoch will er aus der Bibel gewisse allgemeine Regeln schöpfen, an die ein christliches Gewissen sich zu halten hat.

Er wehrt sich zuerst gegen die Rigoristen zur Rechten, die dem Menschen bloss das erlauben wollen, was für die Erhaltung des Lebens streng notwendig ist. Ihnen stellt er das Axiom gegenüber, «dass man die Gaben Gottes zu dem Zwecke brauchen soll, zu dem Gott sie geschaffen und bestimmt hat». Voraussetzung dabei ist die alte anthropozentrische Weltanschauung, welche die Erde und alles, was auf ihr wohnt, für den Menschen geschaffen sein lässt. Calvin meint nun, dass die Nahrungsmittel nicht nur für die Notwendigkeit, sondern auch für Ergötzung und Annehmlichkeit uns bereitet werden. Kleider trägt der Mensch nicht nur zum Schutz vor Kälte, sondern auch für Anstand und Ehrbarkeit; Blumen, Bäume und Früchte sind schön zu sehen und angenehm durch ihren Wohlgeruch; der Wein erfreut auch nach der Bibel des Menschen Herz, und das Oel macht sein Gesicht glänzen. Nicht nur die Bibel, schon die Natur zeigt uns, zu welchem Gebrauch und Genuss ihre Güter uns bestimmt sind. Und noch einmal erinnert Calvin an die Schönheit und den Wohlgeruch der Blumen, ihre mannigfaltige Farbenpracht, die Vorzüge des Goldes und Silbers, des Elfenbeins und Marmors vor andern Steinen und Metallen. Sein Schluss lautet: «fort mit jener unmenschlichen Philosophie, die dem Menschen so viele erlaubte Früchte der göttlichen Güte nehmen und ihn gern, seiner Sinne beraubt, in einen Holzblock verwandeln möchte!» Für die Charakteristik Calvins sind solche Ausführungen ganz besonders wichtig. Er will nicht als einseitiger Rigorist gelten, er will Mensch bleiben.

Der gefährlichere Gegner steht jedoch diesmal zur Linken, die Gefahr des sittlichen Libertinismus unter dem Motto: «Gewissensfreiheit». Calvin kennt seinen alten Feind, «das Fleisch», das sich unter allen erhabenen Schlagworten zu verstecken weiss. Ihm stellt er den allgemeinen Grundsatz entgegen: «alle irdischen Güter sind uns dazu gegeben, damit wir ihren Schöpfer erkennen und ihm für seine Güte

gegen uns danken.» Kein sichereres Gegengift gegen alle gottlose Genusssucht und Ueppigkeit als dies Kriterium: kannst du Gott danken für diesen Genuss? Man beachte die Innerlichkeit dieses Motivs! Wie hoch steht Calvin über der Enge pedantischer Gesetzlichkeit, die man ihm so oft vorwirft! Aber den sichersten und geeignetsten Weg möchte er im «Trachten nach der Ewigkeit und der Verachtung des gegenwärtigen Lebens» erblicken. Zwei Regeln leitet er aus dieser seelischen Verfassung ab. Erstens die Regel der innerlichen Freiheit von der Welt, gemäss dem Pauluswort: «haben, als hätte man nicht». Das gilt wie für Essen und Trinken, so für Wohnung und Kleidung und für alle weltlichen Sorgen und Interessen. Sie dürfen niemals die Seele ablenken vom Trachten nach der Ewigkeit und von der Sorge für ihr inneres Heil. Calvin weiss sich im Einklang mit Cato und der besten Weisheit der Heiden: «wer viel fürs Aeussere sorgt, kann wenig für die Tugend sorgen», und «wer viel für den Körper sorgt, vernachlässigt gewöhnlich die Seele. Strenge gegen sich selbst, Kampf mit der Genusssucht und allen weltlichen Neigungen gehört für ihn zur christlichen Lebensauffassung. Sodann die zweite Regel: sei so frei gegenüber der Welt, dass du auch ruhig entbehren und Mangel leiden kannst. Wer das nicht lernt, den kann sich Calvin kaum als Jünger Jesu denken. Er macht darauf aufmerksam, dass die Menschen, welche nicht entbehren können, in der Regel gerade die sind, die auch nicht fähig sind, den Reichtum verständig zu gebrauchen, und stellt ihnen als Gegenstück den Apostel Paulus gegenüber mit seiner königlichen Autarkie in allen Umständen und Lagen (Phil. 4, 12). Noch eine dritte Regel gibt uns die Bibel: dass wir alle Gaben Gottes als Darlehen zu betrachten haben, über deren Verwaltung Rechenschaft von uns gefordert wird, «Rechenschaft vor dem, der uns Einfachheit, Mässigkeit, Bescheidenheit empfahl und dagegen Ueppigkeit, Hochmut, Prahlerei so scharf verurteilte, und dem nur die Verwaltung seiner Güter gefällt, die mit der Liebe zusammengeht!»

Seinen letzten Leitgedanken für den Gebrauch der irdischen Güter gewinnt Calvin aus der Berufsidee. Da Gott die menschliche Unbeständigkeit und Unruhe kannte, hat

er, um unserem Umherirren zu steuern, nach getrennten Lebensstufen einem jeden seine besonderen Pflichten zugewiesen und, um uns in ihren Grenzen zu halten, die verschiedenen Lebensweisen «Berufe» genannt. «Daher ist für jeden einzelnen seine besondere Lebensweise gleichsam der Posten, der ihm von Gott zugewiesen ist, damit er nicht sein ganzes Leben hindurch haltlos umherfahre.» Die Unterscheidung dieser «Berufe» ist «so notwendig, dass alle unsre Handlungen von Gott darnach gewertet werden, oft nach ganz anderer Geltung, als die menschliche und philosophische Vernunft sie einschätzen würde». Bei den Philosophen gilt es als eine besonders herrliche Tat, sein Vaterland vom Tyrannen befreien. «Durch Gottes Wort aber wird verurteilt, wer als Privatmann Hand an einen Tyrannen legt.» Auf das Detail will Calvin nicht eintreten; ihm genügt der allgemeine Grundsatz: «bei allem, was wir unternehmen,' sei der Beruf des Herrn Prinzip und Grundlage.» Wer das nicht beachtet, der mag sich bei den Menschen Lob verdienen; bei Gottes Thron gilt sein Tun nichts. Auch kommt ohne diesen Grundsatz keine rechte Ordnung unter den verschiedenen Lebensarten zustande. «Wer daher sein Leben richtig ordnen will, richte es nach diesem Leitgedanken! Daraus darf dann jeder den Trost schöpfen, dass es kein noch so niedriges und geringes Handwerk gibt, das nicht, wenn du nur deinem Beruf gehorchst, vor Gott erglänzt und als kostbar gilt.» Mit diesem Quietiv schloss Calvin seine zweite Institutio. So schreibt kein Revolutionär, sondern ein Mann, der weiss, dass wir Christen in den gegebenen Verhältnissen, wo Gott einen jeden hinstellte, unserem Gott dienen sollen.

Ueberblicken wir zum Schluss den Gesamtcharakter der calvinischen Ethik, so versteht man jetzt, weshalb er so scharf seine christliche Ethik neben die philosophische und in Gegensatz zu derselben stellen wollte. Es weht allerdings ein durchaus anderer Geist in diesen Gedanken und liegt ein ganz anderes Ideal zugrunde. Calvins aus der Bibel begründete Ethik ist von Anfang bis zuletzt eine Ethik des höheren Lebens, die aus dem Gottesgedanken und dem Ewigkeitsziel absolute Normen gewinnt und zum natürlich-weltlichen Treiben der Menschen sich in scharfem Gegensatz

weiss. Jedoch seine Ethik einfach mit dem Schlagwort «dualistisch» oder «asketisch» abzustempeln, wäre mindestens einseitig und übertrieben. Dem Dualismus des zukünftigen und gegenwärtigen Lebens steht der kräftige Schöpfungsglaube Calvins gegenüber, der alle Güter der Welt jetzt schon aus Gottes Hand dankbar hinzunehmen weiss. Und mit einer gewissen Weltgleichgültigkeit und Weltverachtung streitet Calvins Sinn für alles menschlich Natürliche, der ihn vor allen extremen Paradoxien zurückschrecken lässt. Die Spannung zwischen entgegengesetzten Tendenzen dürfte eher für Calvins Ethik charakteristisch sein. Er steht fest in der gegenwärtigen Gotteswelt, anerkennt das Recht der Natur, stellt sich positiv, ja konservativ zu den ständischen und gesellschaftlichen Gliederungen, hat offene Augen für alle diesseitigen Segnungen seines Gottes und predigt gleichwohl die Verachtung des Erdenlebens bis hart an die Grenze des Hasses, reisst die Herzen los von der Welt zu Gott und Ewigkeit, fordert unbedingte Selbstverleugnung, Absage an Fleisch, Vernunft und Eigenwillen, ja erklärt das Kreuztragen für das notwendige und heilsame Los aller Kinder Gottes auf Erden, all das als ein Mann, der sein Zentrum ausser und über dieser Welt hat. Aber gerade in dem scharfen Zusammentreffen dieser beiden Tendenzen liegt vielleicht die Kraft des Calvinismus als eines sittlichen Lebensideals. Calvin riss die Seelen zu Gott und dem Himmel empor, ohne sie auf der Erde zu entwurzeln, ja er gab ihnen festen Halt und Trost für ihr Erdenleben und leitete sie an, Gott im Beruf zu dienen und die jedem angewiesene Stellung als den Posten zu betrachten, auf dem es gilt, gehorsam seine Pflicht zu tun, bis die Abberufung erfolgt. Es ist eine Ethik des Heroismus, der unbedingten Pflicht, des strengen Gehorsams, der harten Selbstzucht. Eine solche Ethik hat ein Geschlecht von Männern, von Helden erzogen. Calvin hat aus der erlösenden Gnade Gottes die hohe Aufgabe herausgehört, verbunden mit der dieser Gnade entspringenden unerschöpflichen Kraft. Alles aber ist von ihm persönlich gedacht und ausgedrückt. Auf den einzelnen kommt alles an- «Gott und der einzelne» ist seine Losung. Wie die Erwählungsgnade den einzelnen errettet, so ruht auch alle Aufgabe und

Verantwortung auf den Schultern des einzelnen, der als Erlöster und Erwählter seinen Mann auf seinem Posten stellen soll.

Dies Kapitel «Vom Leben eines Christenmenschen» ist von einer solchen Vollkommenheit, dass man meinen sollte, es wäre ihm kein Wort hinzuzufügen. In der Tat behielt Calvin es unverändert bei bis zur letzten Ausgabe, nachdem es auch als besondere kleine Flugschrift nach Frankreich gewandert war. Als er ihm jedoch 1559 seine neue Stellung zuwies im Anschluss an die Busslehre im dritten Buche, konnte er sich doch nicht eine Anzahl kleiner Ergänzungen versagen nach seiner Gewohnheit, zu bessern und aus der Schrift zu belegen unaufhörlich.

Zur Veranschaulichung der christlichen Norm zog er diesmal die Stelle aus Tit. 2, 12 f. herbei: «wir sollen nach Ablegung der Gottlosigkeit und der weltlichen Lüste nüchtern, gerecht und fromm leben in der gegenwärtigen Welt in Erwartung der seligen Hoffnung [11]).» Als echter Schriftgelehrter deutet er diese kurzen Worte so, dass er ungefähr alle Teile seiner Ethik hier auffindet, die Pflichten der ersten und die der zweiten Tafel des Dekalogs, das rechte Verhalten gegen die Menschen und gegen Gott, dem immerhin als drittes diesmal Pflichten gegen uns selbst und die Welt: Keuschheit, Mässigung, reiner und bescheidener Gebrauch der zeitlichen Güter samt Geduld im Entbehren, beigegeben werden. Seine Vorliebe für scharfe Zeichnung beobachten wir auch hier: «es gilt, die eigene Geistesart auszuziehen und zu verleugnen, was Vernunft und Eigenwille fordern», es gilt «mitten im Schmutz der Erde nach einem Leben, wie es die Engel führen, zu trachten». Das ist freilich nur möglich bei lebendiger Jenseitshoffnung, von der aus das ganze Erdenleben als eine Pilgerschaft nach dem himmlischen Erbe erscheint. Neu an diesen Gedanken ist nichts; sie zeigen im Gegenteil, wie gleich Calvin sich zwei Jahrzehnte hindurch geblieben ist.

Das beständige Kreuztragen Christi wird jetzt damit motiviert, dass auch Er nach dem Hebräerbrief «durch sein Leiden Gehorsam lernen musste» — eine Verstärkung seiner

[11]) III, c. VII 3.

Aehnlichkeit mit uns [12]). Anlässlich des Leidens für die Gerechtigkeit hebt Calvin speziell das Ertragen von Beleidigungen hervor in einem merkwürdig persönlichen Passus: «da es edeln Naturen bitterer ist, eine Beleidigung zu ertragen als hundertmal zu sterben, erklärt uns Paulus, dass nicht bloss Verfolgungen unser warten, sondern auch Beschimpfungen, weil wir auf den lebendigen Gott hoffen; wir müssen durch guten und schlechten Ruf hindurch [13]).» Man sieht ihn selbst auf einmal vor sich, wie ihn seine fortgesetzt erlittenen Schmähungen in Genf fast in die Luft fahren machten.

Zu allerletzt bei Besprechung der «Berufe» verstärkt er die Mahnung für jedermann, doch nicht «zu Unrecht seine Grenzsteine zu überschreiten», sondern sich in die Stellung zu finden, die Gott einem jeden zugewiesen hat [14]). Wo diese Gesinnung herrscht, da wird eine obrigkeitliche Person ihre Funktionen lieber erfüllen, ein Familienvater sich lieber an seine Pflicht machen, ein jeder in seinem Stand lieber allerlei Nachteile, Bekümmernisse, Langweilereien und Aengste aushalten und verwinden, wenn er überzeugt ist: es ist eine Last, die Gott einem jeden auferlegt hat». Dies letzte Vermächtnis des Ethikers Calvin ist also eine Mahnung, im Aushalten und Tragen dessen, was jedem zu tragen beschieden ist, die Kraft seines Gottvertrauens zu bewähren. Wer Calvin recht verstehen will, sollte an dieser Stelle nicht vorübergehen.

[12]) III, c. VIII 1.
[13]) III, c. VIII 8.
[14]) III, c. X 6 Schluss.

Dritter Teil.

Das biblische und altkatholische Kirchenrecht.

Die weltgeschichtliche Macht des Calvinismus ruht zum grossen Teil auf der straffen kirchlichen Organisation der Calvinisten in allen Ländern, auf ihrer soliden Verfassung und strengen Disziplin, womit sie die Gläubigen unter sich zu verbinden und gegen aussen widerstandsfähig zu machen wussten. Der Schöpfer dieser Organisation war Calvin selbst. Aber er ist durchaus nicht von Anfang an nach dieser Richtung tätig gewesen. Ihm war die erste Aufgabe ein ganz innerliches Werk: Schaffung absoluter Klarheit über Gott und seinen Willen und Hingabe der Seele zu radikalem Gehorsam an diesen erkannten Gotteswillen. Er hat bei sich und seinen Freunden zu allererst die innere Disziplin hergestellt, die durch Selbstverleugnung gewonnene Selbstbeherrschung der Seele, die imstande ist, zu tragen, zu opfern, zu kämpfen und auszuharren für ihren Gott. Calvin, wie später sein berühmter Nachfolger in Südfrankreich, Antoine Court, schuf zuerst den Geist der Energie, des Todesmuts, der Ausdauer unter allen Entbehrungen; die Fragen der äussern Ordnung konnten nur mit diesem Geist recht in Angriff genommen werden. Aber eins führte zum andern, und ein Zufall ist es nicht, dass der Begründer dieser innern Seelendisziplin auch der Schöpfer der mächtigen Kirchenordnung geworden ist.

Als Calvin in Basel 1536 seine erste Institutio niederschrieb, stand er persönlich der kirchlichen Praxis noch ganz fremd gegenüber und schrieb als junger Gelehrter. Die Kirche fasste er von ihrer unsichtbaren und idealen Seite auf, als die Gemeinschaft der Erwählten, erst in zweiter Linie auch als sichtbare Gemeinschaft mit bestimmten Zeichen.

an denen sich erkennen lässt, ob da oder dort Erwählte vorhanden sind. Seine eigenen Gedanken waren selbst noch im unklaren, sonst hätte er nicht lutherische und reformierte Merkmale der Kirche durcheinandermischen können, bald den christlichen Lebenswandel betonen und den Bann zur Ausstossung skandalöser Namenchristen fordern, bald sich damit begnügen können, dass das Wort Gottes recht gepredigt werde und die Sakramente recht verwaltet werden [1]). Von der Verfassung der Kirche kein Wort in dem ganzen Abschnitt, der von ihrem Wesen handelt! Verfassungsfragen berührt Calvin freilich im Kapitel von den fünf falschen Sakramenten bei Besprechung der priesterlichen Ordination; aber hier hat er bloss zwei rechte kirchliche Aemter im Auge: das Pfarramt mit dem Titel des Bischofs, Presbyters, auch Seniors im Neuen Testament, und das Amt der Diakonen, jenes hauptsächlich für die Verkündigung des Wortes Gottes und die Verwaltung der Sakramente, dieses für die Armenpflege bestimmt. Er sucht an Hand des Neuen Testaments den rechten Wahlmodus und die rechte Wahlzeremonie zu ermitteln, vermag es jedoch nicht, bestimmte allgemeingültige Vorschriften im heiligen Buch zu entdecken. Wichtig ist ihm nur der Anteil der Gemeinde an der Pfarrwahl im Gegensatz zur Wahl bloss durch die Hierarchie und ferner die Begutachtung und Empfehlung des zu Wählenden seitens anderer im Amt stehender Kirchendiener. Daraus ist immerhin deutlich, dass Calvin von Anfang an ein Interesse für diese Fragen der kirchlichen Ordnung besass [2]). In seinem Schlusskapitel von der kirchlichen Gewalt kam er zuletzt nochmals auf das Thema bestimmter Ordnungen für die Gemeinde und suchte Kriterien aufzustellen für den Unterschied des Gott Wohlgefälligen und Notwendigen auf diesem Gebiet und der superstitiösen und die Gewissen knechtenden Menschengebote [3]). Deutlich ist auch hier sein Sinn für Ordnung im Unentbehrlichen; die enthusiastische Schwärmerei für das Formlose hat er nie geteilt. Aber alles zusammengenommen ist doch ein Minimum von Kirchenrecht und,

[1]) Vgl. oben S. 49—56.
[2]) Vgl. oben S. 123 ff.
[3]) Vgl. oben S. 137 f.

betrachtet im Zusammenhang des ganzen Erstlingswerks Calvins, nimmt die Behandlung dieser Kirchenfragen eine verschwindend kleine Stelle ein.

Der Institutio von 1539 waren die ersten Amtsjahre Calvins in Genf vorausgegangen. Er hat nun das theoretische Stadium hinter sich und schreibt als kirchlicher Praktiker. Das zeigt sofort seine Lehre von der Kirche in der Auslegung des Apostolikums. Die unsichtbare Kirche der Erwählten tritt zurück: die sichtbare Kirchgemeinschaft steht im Vordergrund des Interesses. Calvin hat sich besonders scharf die eine Frage gestellt: in welchem Fall ist der Bruch mit der bestehenden Kirche Pflicht, in welchem Fall ist er Sünde? Das war die grosse praktische Frage seiner Zeit. Darf ein Christ die katholische Kirche, in der er getauft wurde, verlassen? Und wenn er es darf, ist es dann nicht geradesogut Pflicht, auch die unvollkommene evangelische Kirche zu meiden und sich nach einer ganz neuen Kirche der Heiligen und Reinen umzusehen? Calvins Methode der Antwort ist das Interessante: die Bibel, sowohl das Alte Testament wie das apostolische Zeitalter, gibt ihm Richtlinien durch ihre Zeichnung eines höchst unvollkommenen, vielfach unidealen Gottesvolkes. Und doch dabei der schroffe Gegensatz gegen die als antichristlich ausgemalte Kirche des Papsttums [4])! Das war nicht die Antwort eines bequemen Opportunisten und feigen Vermittlers. Wenn dieser Mann des sittlichen Radikalismus die Losung ausgab: Bleiben im Unvollkommenen ist Pflicht!, dann war es eine Tat. Viel weiter jedoch hat ihn die Arbeit am Kirchengedanken damals noch nicht geführt.

Erst die dritte Institutio von 1543 brachte den Entwurf einer Kirchenordnung aus Gottes Wort für alle Zeiten. Er war bei Calvin hervorgewachsen aus der ihm eigenen Verbindung rastlosen gelehrten Studiums mit eifriger kirchlicher Praxis und Arbeit an der Wirklichkeit. Aeussere Einflüsse haben gewiss mitgewirkt: Calvin stand in Strassburg in beständigem Verkehr mit Martin Bucer, der aus dem Enthusiasten der reinste Kirchenmann geworden war und so mächtig die Losung vom Kirchenregiment Christi durch seine

[4]) Vgl. oben S. 57—67.

Diener auf Erden ausgab. Inwieweit auch Ideen Schwenckfelds, der Täufer von einer Ordnung der wahren Kirche Gottes mitwirkten, sei dahingestellt. Für Calvin kamen doch alle diese menschlichen Stimmen nur dann ernsthaft in Betracht, wenn er in Gottes Wort Direktiven nach derselben Richtung fand. Vor allem aber ging damals seinem Bibelstudium eine gewaltige Vertiefung in die alte Kirchengeschichte zur Seite; er las ausser der Historia tripartita des Cassiodor vor allem die Schriftsteller des dritten bis fünften Jahrhunderts als Quellen des damaligen Kirchenrechts, am meisten einen Cyprian, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, von den spätern Gregor den Grossen, während ihm für das Mittelalter beinahe der einzige Bernhard als Probe des besseren Geschmacks der früheren Jahrhunderte dienen musste. Durch diese gelehrte kirchengeschichtliche Arbeit suchte er sich so lebhaft in die ersten Zeiten des Christentums zu versetzen, dass er ein Bild der alten Kirche bis zur Zeit Gregors gewann, ein konkretes Bild, kein Idealbild, ein Bild mit Schatten und Mängeln, aber doch gegenüber dem Katholizismus der Gegenwart, wie er unter der Führung des Papsttums geworden war, von wunderbarem hellem Licht. Daraus erwuchs ihm die mächtigste Bekräftigung seines eigenen Reformationswerks: nicht die Bibel allein, nein, die an das biblische Zeitalter sich anschliessende altkatholische Kirche, die Glanzzeit der Väter während und nach der Verfolgung, kannte, wie es schien, keine andern Ideale als die seinen. Seine Reform war nun kein willkürlicher Bruch mit der katholischen Kirche, vielmehr eine Rückkehr zu echter reiner Katholizität. Das war seitdem die Losung des Calvinismus: wir kämpfen für Bibel und Altertum, wir vertreten den noch unverdorbenen oder doch wenig getrübten Katholizismus, eine Losung, die übrigens zur gleichen Zeit auch Melanchthon und Bucer ausgaben. Dass daraus kein dem Evangelium gefährlicher Traditionalismus werden konnte, dafür sorgte Calvins scharfes Auge zur Genüge. So lieb ihm die alten Zeiten sind, sofern sie sich an die Richtschnur des Wortes Gottes hielten, so energisch lehnt er ihre Autorität ab, sobald sie sich von Gottes Wort entfernten. Kritik der Väter überall, wo sie ihre eigenen Wege

gehen, begleitet beständig seine Verehrung und hält den Geist des biblischen Puritanismus lebendig in der calvinischen Welt.

Bei alledem ist jedoch der Anteil der Praxis an den neuen Gedanken ja nicht zu übersehen. Wenn Calvin für eine göttliche Kirchenverfassung eintritt, wenn er speziell die alte Kirchenzucht erneuert und dafür eine besondere geistliche Behörde schafft, so entspringt das wahrlich keiner gelehrten Liebhaberei, sondern dem klaren Sinn für das praktisch Notwendige im Interesse des Bestandes und der Reinheit wahrer evangelischer Gemeinden. Zuerst in Strassburg als Pfarrer an der französischen Flüchtlingsgemeinde fand er die Gelegenheit und zugleich die Freiheit, seine Kirchenideale zu erproben und eine rechte heilige Gemeinde nach Gottes Wort einzurichten. Nach Genf zurückgekehrt, trat er mit seinem neuen Kirchenprogramm vor die Regierung und erzielte kraft der ihm durch die Abwesenheit in der Ferne zuteil gewordenen Autorität im wesentlichen die Durchsetzung seiner Forderungen. Darin unterschied sich sein Programm von so vielen Studierstubenprojekten: es war bereits in der Praxis erprobt und war selbst in beständiger Fühlung mit der Praxis entstanden. Es war ganz und gar nicht das Ideal eines Schwärmers: alles war reiflich erwogen von einem Mann des Masses und der Besonnenheit, der sich ganz genau Rechenschaft gegeben hatte: was kann ich wirklich mit diesen Ordnungen erreichen? was darf ich mir gar nicht zum Ziel setzen mit dem wirklichen Menschenmaterial? Auch so noch mussten seine Forderungen dem Durchschnitt der christlichen Gesellschaft als weit übertrieben vorkommen: wenn ein Calvin Mass hält, muss er für die Augen des Durchschnitts immer noch ein Schwärmer sein. Furchtbare Kämpfe zwischen Staat und Kirche waren die unausbleiblichen Folgen des calvinischen Kirchenprogramms in Genf wie überall. Genug, es war ein Entwurf einer kirchlichen Organisation, der für die nächsten Jahrhunderte die Kräfte eines Teils der Menschheit unaufhörlich beschäftigte und aufregte und das eine wenigstens zur Folge hatte: lebendige reformierte Kirchen, die durch ihre calvinische Organisation Bestand, geistige Beweglichkeit und Energie besassen.

Calvin trug aber seine neue Lehre von der Kirche zunächst noch in sehr unvollkommener Ordnung vor, indem er einfach das ältere Lehrstück innerhalb der Auslegung des Apostolikums mit grossen Zusätzen erweiterte. Mancherlei Unstimmigkeiten in den neuen Partien legen die Vermutung nahe, dass er vielleicht zu verschiedenen Zeiten am ältern Text geflickt und gebessert habe.

Zuerst beginnt er mit dem uns schon bekannten Lehrstück vom Wesen der Kirche, ihren Kennzeichen, der Grenze, wo die wahre Kirche aufhört und die falsche beginnt. An diesem Wesen der Kirche hat sich ihm nichts verändert; bloss will er noch deutlicher als früher in der Bibel die wahre Kirche, wie sie vor Gott gilt, und die äusserliche Christenheit unterscheiden. Jene begreift alle Erwählten seit Anfang der Welt in sich, nicht nur die Heiligen auf Erden. Diese umfasst die über den Erdkreis zerstreute Menge von Menschen, die sich taufen lassen, am Abendmahl teilnehmen, sich zum Wort Gottes halten durch Aufrichtung des öffentlichen Predigtamtes, mit Einschluss vieler Heuchler und Lasterhafter, die nur dem Namen nach Christen sind [5]).

Er verweilt darauf ausschliesslich bei der sichtbaren Kirche, an der festzuhalten für den Christen Pflicht ist. Und nun wehrt er sich mit neuen feinen Worten gegen die zwei Seiten, wider täuferischen Separatismus und wider römische Ueberkirchlichkeit. Die Täufer hatten sich auf den Eifer des Paulus für die Reinhaltung der Kirche (Ausschluss des Blutschänders in Korinth) berufen und hatten der grenzenlosen Toleranz der gegenwärtigen Kirchen gegenüber dem Bösen dies biblische Ideal entgegengestellt [6]). Calvin lässt seine Geistesverwandtschaft mit ihnen durchblicken: auch sein Ideal wäre eine strenge Kirchenzucht, die vor allem das Abendmahl vor Profanierung durch Lasterhafte schützt. Er erklärt es für einen Fehler, dass viele Kirchen gegenwärtig so lax und träge sind in diesem Stück. Allein was er nicht gelten lässt, ist dies, dass solcher Mangel an kirchlicher Disziplin dem einzelnen das Recht zum Austritt aus der Gemeinschaft gebe. «Ein frommer Mensch mag

[5]) IV, c. I 7.
[6]) IV, c. I 15 f., 18 f.

allen Privatverkehr mit den Gottlosen vermeiden, den freiwilligen Verbindungen mit ihnen möglichst aus dem Wege gehen, aber etwas anderes ist es, die Gesellschaft der Bösen meiden, etwas anderes aus Hass gegen sie der Kirche die Gemeinschaft aufkünden.» Fein weist er darauf hin, dass Paulus als Bedingung für eine heilige Abendmahlsfeier nicht die Prüfung der andern, auch nicht die Prüfung der ganzen Gemeinde, sondern die Selbstprüfung den Korinthern zur Pflicht macht, wodurch er zu verstehen gibt, dass gemeinsames Essen mit andern Unwürdigen uns selbst nichts schadet; ist es doch nicht Sache des einzelnen, sondern der ganzen Gemeinde, zu bestimmen, wer aufzunehmen, wer auszuschliessen ist. Vor allem müssen wir misstrauisch sein gegen die Motive der meisten Separatisten. Es mag ja, soviel gibt er zu, auch einmal einem Frommen passieren, dass er «aus unüberlegtem Eifer nach Gerechtigkeit» sich zu diesem Schritt verleiten lässt; meist aber steckt Hochmut, steckt ein falscher Heiligkeitsdünkel dahinter: die Leute möchten gerne zeigen, dass sie besser als die andern sind. Dagegen zitiert er feine Worte Augustins aus seinem Kampf mit den Donatisten, den Verfechtern der Reinheitskirche zu jener Zeit. Und dann verschärft er seinen Schriftbeweis für das Verbleiben in der Kirche durch den Hinweis auf die Propheten Jesaja, Jeremia, Joel, Habakuk, die trotz aller furchtbaren Klagen über die religiöse und sittliche Verderbnis ihrer Zeit keine neuen Kirchen gründeten, sondern mitten unter den Gottlosen fortfuhren, den rechten Gott zu verehren, sowie durch den Hinweis auf Jesus und die Apostel, die trotz aller pharisäischen Korruption der Religion am öffentlichen Gottesdienst und am Tempel festhielten, warum? weil sie wussten, dass denen, welche mit reinem Gewissen am Kult teilnehmen, die Gesellschaft der Bösen nichts schaden kann. Dasselbe bezeugt ein Zitat aus Cyprian. Der Schluss Calvins lautet: «es gibt keine Entschuldigung für freien Austritt aus der äussern Kirchengemeinschaft da, wo wirklich Gottes Wort gepredigt und die Sakramente verwaltet werden.»

Gerade von hier aus musste freilich der Beweis für das Recht des Austritts aus der katholischen Kirche immer aufs neue erkämpft werden, da alle Argumente gegen die Se-

paratisten Wasser auf die Mühle der Römischen schienen [7]). Die Evangelischen heissen ja katholischerseits samt und sonders «Schismatiker» und «Ketzer». Calvin aber zerzaust zunächst die hohen Prädikate, mit denen die Katholiken die römische Kirche allein zu schmücken pflegen. Sie sei, heisst es, «die Kirche der apostolischen Sukzession!» Calvin stellt ihnen die Kirche Griechenlands entgegen, die sich auch der apostolischen Sukzession rühmt, und von den Römischen als schismatisch verworfen wird, und schliesst mit der Erklärung, der Titel der apostolischen Sukzession sei wertlos, wenn nicht die Wahrheit Christi erhalten bleibe. Damit hat er die reformatorische Losung gefunden: «Kirche, Kirche», heisst es drüben, gerade wie einst bei den Juden zur Zeit Jeremias: «Tempel Gottes, Tempel Gottes» — bei uns dagegen «Christus und sein Wort», die Losung des Neuen Testaments! Für dies Zentrum echter Christlichkeit und Kirchlichkeit beruft er sich auf Worte Augustins wie Cyprians und erklärt, dass die Begriffe «Häretiker», «Schismatiker» von hier aus zu bestimmen seien. Zu vergessen sei auch nicht, dass es in der Regel gar nicht die Evangelischen waren, die aus ihrer Kirchgemeinschaft freiwillig austraten: sie wurden ausgeschlossen von den Römischen. Aber ihr Hauptrechtsgrund ist ihr Bekenntnis zu Christus: für Christus lassen sie sich gern Ketzer und Schismatiker schelten. Calvin stand in dieser Frage auf der Höhe der Situation. Es war wirklich die Leidenschaft für seinen Christus allein gewesen, die ihn aus der Papstkirche herausgetrieben hatte. Selbst kirchlich gesinnt bis ins Mark, stiess er hier auf das Höhere, dem alle Kirchlichkeit und Heimatliebe zu weichen hat: Christus und sein Wort. In Calvins Sinn hat Schleiermacher später den Unterschied des Protestantismus vom Katholizismus richtig so gedeutet, dass für uns Evangelische die Zugehörigkeit zur Kirche an der Zugehörigkeit zu Christus hängt, für die Katholiken dagegen umgekehrt. Dabei soll es bleiben.

Die neue Lehre von der Kirche beginnt mit dem zweiten Teil «de ordine», «von der Ordnung, mit der Christus seine Kirche regieren wollte», einer gründlichen Umbildung der

[7] IV, c. II 2—6, 8 f.

Partien des früheren Kapitels über die priesterlichen Weihen[8]). Voran steht das Grundsätzliche, der Nachweis der Notwendigkeit einer solchen göttlichen Kirchenverfassung. Christus allein ist König der Kirche, und er regiert sie «durch sein Wort». Allein er will auch durch seine «sichtbare Gegenwart» unter uns wohnen und seinen Willen uns mündlich erklären, und dazu bedient er sich des Dienstes der Menschen als seiner «Vikare», nicht so, dass er sein Recht und seine Ehre ihnen abtreten würde, aber so, dass er sie braucht, wie ein Künstler sein Werkzeug braucht. Zwar könnte er auch allein und unmittelbar dies sein Kirchenregiment ausüben; der Dienst der Menschen entspricht keiner göttlichen Notwendigkeit. Aber teils will er uns dadurch zeigen, wie wert er die Menschen schätzt, dass er sie dazu erwählt, seine Person auf Erden darzustellen, teils will er uns dadurch in der Demut erproben, indem er uns zum Gehorsam gegen Menschen wie wir, ja oft geringer als wir, gewöhnen will. Würde er selbst in seiner Majestät vom Himmel zu uns reden, so wäre der Gehorsam unserseits eine Selbstverständlichkeit; spricht dagegen «ein Menschlein» im Namen Gottes, so zeugt es für wirkliche Frömmigkeit und Hochachtung unserseits, wenn wir uns seinem Dienst willig unterstellen, obschon er in nichts uns überragt. Dazu bildet sich so ein Mittelpunkt für die brüderliche Gemeinschaft, wenn einer die Rolle des Lehrers übernimmt und die andern alle gemeinsam aus seinem Mund Gottes Lehre vernehmen wollen. Es ist ein Zeichen von Selbstüberhebung und von Geringschätzung der andern, wenn einer sich selbst genügt und die Hilfe des andern gar nicht bedarf. Als Schriftbeweis für diese Notwendigkeit des Lehramtes dient das schon von Zwingli seiner Theorie vom Predigtamt zugrunde gelegte Pauluswort Eph. 4, 11 f., wonach der über alle Himmel erhöhte Christus die einen zu Aposteln, andere zu Propheten, andere zu Evangelisten, andere zu Hirten und Lehrern bestimmte, um eben durch Vermittlung dieser Aemter seine Gaben der Kirche auszuteilen zur Erbauung des Leibes Christi auf Erden und zu immer festerem Zusammenschluss aller Heiligen. «Wer daher diese Art der Kirchenleitung

[8]) IV, c. III.

aufzuheben trachtet oder für weniger notwendig erklärt, der arbeitet an der Zerstörung der Kirche und ihrem Verfall. Sonnenlicht und Wärme, Speise und Trank sind nicht so notwendig für die Erhaltung unsres gegenwärtigen Lebens, wie das apostolische oder Hirtenamt zur Erhaltung der Kirche.» Und dann folgt eine Zusammenstellung der hohen Lobsprüche, welche dies Amt in der Bibel erhält, vor allem in den Lukasschriften; ihr Sinn ist, dass in den Dienern am Wort Gott selbst zu uns Menschen reden will, und dass der Herr Christus «für alle Zeit» diese Art der Kirchenleitung durch seine Diener angeordnet hat. All das ist gegenüber den frühern Ausgaben der Institutio ein völlig neuer Ton und ein neuer Geist. Sind wir mit der zweiten Ausgabe bereits stark von der unsichtbaren zur sichtbaren Kirche herabgestiegen, so verkörpert sich jetzt diese sichtbare Kirche im Predigtamt als dem Organ Christi zur Leitung seiner Kirche auf Erden.

Daran reiht sich die Frage, was für Aemter von Christus seiner Kirche für alle Zeit vermacht sind. Bisher hatte Calvin ausschliesslich vom Predigtamt gehandelt und nur an zweiter Stelle einer Erneuerung des Diakonats für die Armenpflege das Wort geredet. Jetzt galt es ihm, aus der Bibel die Direktiven für seine vier legitimen Kirchenämter zu erbringen. Keine so ganz leichte Aufgabe! Die zitierte Epheserstelle nennt fünf Aemter, von denen nach Calvins Meinung die drei ersten: Apostel, Propheten und Evangelisten, als ausserordentliche Aemter für die Gründungszeit und nur für sie notwendig waren. Speziell den Unterschied der Apostel für den ganzen Erdkreis und der gegenwärtigen Pfarrer für eine einzelne Gemeinde hebt er scharf hervor, freilich nicht ohne zu bemerken, dass auch in der Gegenwart die Zurückführung der Kirche von ihrem antichristlichen Wesen gelegentlich eine die Einzelgemeinde weit überragende Apostel- oder Evangelistentätigkeit erfordert. Dem Propheten schreibt er eine ganz besondere göttliche Eingebung zu, wie sie heute kaum vorhanden sei, wenigstens nicht so deutlich. Wie viel bescheidener als Zwingli dachte Calvin in diesem Punkt! Zwingli hatte sich richtig als Prophet gefühlt im Stil der alten grossen Propheten und hatte das

Amt der Prophetie die Seele des Gottesvolkes genannt; Calvin traut sich und seinen Amtsgenossen nichts so Grossartiges zu. Das Hirtenamt und das Lehramt erklärt er dagegen als unentbehrlich für die Kirche aller Zeiten, indem er sie so unterscheidet, dass die Lehrer sich mit der Kirchenzucht und der Verwaltung der Sakramente nicht zu befassen haben, sondern sich auf die Aufgabe der Schrifterklärung konzentrieren sollen, während das Hirtenamt alles in sich begreift. Er sucht dann reichlich künstlich eine Parallele zwischen den Lehrern und den Propheten, zwischen den Hirten und den Aposteln zu ziehen, vorbehalten freilich den Vorrang der Propheten und der Apostel vor ihren Nachfolgern in der Gegenwart. In solchen Künsteleien verrät sich nur das Gefühl, dass etwas Willkürliches an dieser Reduktion der fünf biblischen Aemter auf die zwei Calvins hafte. Hier ist der schwache Punkt des calvinischen Kirchenrechts: es will die Ordnung Jesu für alle Zeit festhalten, geht aber von gar keinem Wort Jesu aus und kann sich ein Paulluswort nur so zurecht machen, dass es dasselbe um mehr als die Hälfte verstümmelt. Ehrlicher wäre das Eingeständnis gewesen: unsre Kirche der Gegenwart ist ein armes Gebilde und hat die grossen Geistesmänner und Nachfolger Christi nicht mehr.

Im folgenden treten die Lehrer ganz in den Hintergrund und ist von den Pfarrern allein die Rede. Calvin liest aus verschiedenen Bibelstellen die Aufgabe des Hirtenamtes zusammen (Matth. 28, 19 f.; Matth. 26, 26 ff.; 1. Kor. 4, 1; Tit. 1, 9): Verkündigung des Evangeliums und Austeilung der Sakramente stehen natürlich voran, dazu tritt aber die Aufgabe der Privatseelsorge, speziell der Privatermahnung, gestützt auf Apg. 20, 18 ff., woraus Calvin folgert, dass die Erhaltung und Ausübung der rechten Disziplin ebenfalls Sache der Hirten sei. Das sieht zunächst nicht so aus, als sei für die Ausübung der Kirchenzucht ein besonderes Aeltestenkollegium erforderlich. Er betont dann die lokal abgegrenzte Aufgabe des Hirten, die zwar gewisse Hilfsdienste in Nachbargemeinden nicht ausschliesst, aber dabei auf gehörigen Takt rechnet. Das neue Testament kenne das Hirtenamt Calvins auch unter den Titeln «Bischöfe», «Presbyter» und «Diener», die alle dasselbe bedeuten. Speziell

«Bischöfe» und «Presbyter» werden in der Bibel als Synonyma gebraucht, auch das zunächst ein Zeichen, dass Calvin an kein spezielles Aeltestenamt zu denken scheint. Dann aber genügt ihm plötzlich die klassische Epheserstelle, von der er ausgegangen war, nicht mehr. Im Römerbrief und im ersten Korintherbrief zählte Paulus andere Aemter auf: Kräfte, Heilgaben, Auslegung, Leiter, Armenpfleger. Hievon seien einzelne Aemter bloss für jene Zeit, zwei dagegen für alle Zeit bestimmt: das Leitungsamt (gubernatio) und das des Armenpflegers. «Leiter» seien die aus der Gemeinde gewählten «Senioren» gewesen, denen gemeinsam mit den Bischöfen die Aufgabe der Sittenzensur und der Disziplin zufiel. Paulus meine eben dies Amt Röm. 12, 8: «wer vorsteht, thue es mit Sorgfalt»! Es habe also von Anfang an jede Gemeinde ihren Senat gehabt aus frommen, ernsten und heiligen Männern bestehend, bei dem die Rechtsprechung bei sittlichen Verstössen gelegen habe. Dies «Leitungsamt» sei für alle Jahrhunderte bestimmt.

Es braucht wohl kaum betont zu werden, dass Calvins Schriftbeweis für seine vier Kirchenämter von ganz bedenklicher Schwäche ist und niemand zu überzeugen vermag, der nicht schon vor der Bibellektüre seine vier Aemter im Kopfe hat. Willkürlich ist hier alles, die Auswahl der Bibelstellen, die Deutung der Leiter von 1. Kor. 12 und der Vorsteher von Röm. 12 auf ein Aeltestenamt, die Kombination der Siebenmänner von Apg. 6 mit den Diakonen des apostolischen Zeitalters. In Wahrheit ist diese ganze Vierämtertheorie ja gar nicht aus der Bibel, sondern aus dem praktischen Bedürfnis entsprungen. Der Biblizismus Calvins ist ein nachträgliches Kleid für sein, den praktischen Notwendigkeiten abgelauschtes Aemterschema. Das Grosse ist, mit welchem Scharfblick er herausspürt, was für Aemter für eine lebendige Kirchgemeinde notwendig sind, und wie er dabei Männer aus der Gemeinde heranzuziehen weiss und mit Aufträgen Gottes oder Christi betraut, damit die Kluft zwischen dem Pfarrer und der Gemeinde ausgleichend. Und hierin hat er ja freilich die älteste Zeit auf seiner Seite: die schuf sich alle notwendigen Hilfskräfte für die mannigfachsten kirchlichen Aufgaben; sie ging darin weit über Calvin hinaus.

Es ist also gut biblischer Geist, der Calvin bei seiner Aufstellung bestimmte, nur ist sein Detail willkürlich und dem Neuen Testament aufgenötigt. Das Neue Testament kennt überhaupt nicht eine Kirchenverfassung, sondern überliefert, schichtenweise übereinander gelagert, die Ordnung der Urzeit für die gesamte Missionskirche und die Ordnungen der Einzelgemeinden am Ausgang der apostolischen Zeit. Das spätere Pfarramt ist ein höchst dürftiger Ueberrest dieser unendlich reicheren und fliessenden ursprünglichen Organisationen. Etwas davon hat Calvin gewittert und in seinem Sinn zu bessern und zu ergänzen gesucht. Er hat damit die reformierte Kirche leistungsfähiger und ein gut Stück weniger hierarchisch als die lutherische gemacht.

Was nun folgt: das Lehrstück «Von der Berufung», ist eine Neubearbeitung der entsprechenden Partie im alten Kapitel Von der Priesterweihe. Auf zwei Punkte kommt es nämlich an: 1. dass nur ein rechtmässig Berufener die Funktionen des Hirten ausübe, 2. dass er auch wirklich seiner Berufung entspreche. Calvin handelt speziell vom Modus der Berufung in vier Abschnitten: was für Männer zu berufen sind, auf welche Weise, von wem und mit welchem Ritus. Da stehen wir nun mitten im Kirchenrecht. Calvin weiss genau, dass zum Kirchenamt auch eine innere Berufung notwendig ist, die der einzelne an seinem Herzen erfahren sollte; er weiss ferner, dass eine rechte Berufung Begabung voraussetzt, in seiner Sprache: «Kenntnisse samt Frömmigkeit und den andern Gaben eines guten Hirten». Aber unter der kirchlichen Berufung versteht er die rechtliche Handlung, die dem Betreffenden den Titel des Hirten verleiht. Das Requisit hiefür nennt er «Erweis der gesunden Lehre, eines heiligen Lebens und das Fehlen eines Gebrechens», das seiner Autorität schaden könnte. Bei der Art und Weise des Berufungsverfahrens denkt er besonders an das Gebet, weniger an ein Fasten, das der Wahlhandlung vorauszugehen habe, in Erinnerung an Apg. 14, 23 und ähnliche Stellen. Schwierig aber ist ihm die Aufstellung einer Regel für das aktive Wahlrecht bei Pfarrwahlen. Das apostolische Vorbild versagt hier, weil die zwölf Apostel auf besondere Weise von Christus berufen waren und das Beispiel

der Wahl des Matthias durch das Los und die Berufung des Paulus vom Himmel her ebenfalls etwas Ausserordentliches haben, wobei Calvin immerhin wie zuvor schon hervorhebt, dass Paulus sich gleichwohl nachträglich laut Apg. 13, 2 auch von Menschen berufen liess. Er bespricht dann die verschiedenen Möglichkeiten: Wahl durch die Gesamtgemeinde, durch die Kollegen und die Aeltesten, durch die Autorität eines einzelnen. Entgegen einzelnen Bibelstellen, die dem Paulus oder dem Titus und Timotheus, seinen Bevollmächtigten, ein spezielles Wahlrecht zuzuschreiben scheinen, tritt Calvin energisch für die Beteiligung der Gemeinde bei der Wahl ein und deutet die Stelle Apg. 14, 23 so, dass Paulus und Barnabas bei der Wahl der Aeltesten nur die Stimmen der Gemeinde sammelten, etwa wie ein Konsul bei einer Wahlversammlung die Stimmen des Volkes. Ebenso hätten es gewiss Titus und Timotheus gehalten. Noch ein Cyprian wisse es nicht anders, als dass die Wahl eines Priesters «in Gegenwart der Gemeinde und mit Zustimmung der Gemeinde» vor sich gehe; seien doch auch die levitischen Priester vor ihrer Weihe dem Volk vorgeführt worden und ebenso der Apostel Matthias und die sieben Diakonen. Also ergibt sich für Calvin, «dass dies nach Gottes Wort die rechte Berufung eines Dieners ist, wenn die als passend Erfundenen unter Zustimmung und Beifall der Gemeinde (ex populi consensu et approbatione) erwählt werden»; die Wahl soll aber unter Leitung anderer Pfarrer vor sich gehen zur Verhütung von Unordnungen. An dieser Theorie Calvins frappieren zwei Dinge: 1. sein Schriftbeweis ist wieder ganz erstaunlich schwach; er kommt ja ohne seinen Cyprian gar nicht aus; gerade für seinen Hauptgedanken: die Wahl durch die Gemeinde, fehlen ihm die entscheidenden Belege, da Wahl und blosse Assistenz bei der Wahl doch zwei sehr verschiedene Dinge sind; 2. Calvin ignoriert ganz den Anteil des Staats und seiner Obrigkeit am kirchlichen Wahlmodus, er rechnet überhaupt gar nicht mit der Existenz eines christlichen Staates, der zu diesem Kirchenrecht ein Wort zu sagen hätte. Nun, das Neue Testament gab ihm dazu auch keinen Anlass; aber hier liegt die Schwäche seiner Position, in diesem Archaismus, der bei Aufstellung des Kirchenrechts den bestehenden

Verhältnissen vorläufig nicht Rechnung trägt. Man vergleiche damit den Text der früheren Ausgaben! Dort war bereits vom Magistrat, sei es der Fürst oder der Rat einer freien Stadt, die Rede. Bleibt noch übrig die Festsetzung des Ritus der Ordination. Dafür verweist Calvin auf den althebräischen Gebrauch der «Handauflegung» zum Zeichen der Weihe und des Segens; er hebt speziell die Konsekration der Priester durch Handauflegung hervor und lässt von hier aus die Apostel diesen Ritus übernehmen. Ein bestimmtes Gebot der Handauflegung kennt freilich das Neue Testament nicht; es muss uns diesmal «die so genaue Observanz der Apostel» als Ersatz für ein Gebot gelten. Nur soll jeder Aberglaube von dieser Zeremonie fern gehalten werden und soll die Handauflegung nicht durch die ganze Gemeinde, sondern allein durch die Pfarrer erfolgen. So will ja Calvin auch die Handauflegung des Presbyteriums (1. Tim. 4, 14) so verstehen, dass Paulus allein sie vorgenommen haben soll. Es fällt doch auch hier ein merkwürdiger Unterschied gegenüber der früheren Institutio auf. Wie hatte er sich dort lustig gemacht über die Ableitung der katholischen Salbungszeremonie aus dem Vorbild Aarons und des mosaischen Gesetzes, obschon er schon damals die Handauflegung aus hebräischer Sitte abgeleitet hatte! Das eine Mal ist der Gebrauch einer hebräischen Sitte eine Narrheit, das andere Mal wird daraus ein bleibendes Kirchenrecht! In Wirklichkeit ist Calvin gar nicht der Biblizist, als den er sich so gerne gibt, gottlob nicht! Er ist Mann der Ordnung, möchte soweit als möglich seine kirchliche Ordnung anknüpfen an gesundes, erprobtes älteres Kirchenrecht, wenn möglich an apostolische Sitten. Das ist alles überaus vernünftig; wozu aber stets der Schein, als sei doch die Bibel ein Gesetzbuch des Kirchenrechtes?

Daran reiht nun Calvin die Schilderung des altkatholischen Kirchenrechtes, um zu zeigen, dass er nicht etwa willkürlich die Bibel sich zurechtlege [9]). Die alte Kirche bietet uns noch «gleichsam ein Bild der göttlichen Einrichtung»; ihre Ordnungen enthalten «beinahe nichts, was dem Worte Gottes fremd ist». Um das zu zeigen, handelt er der Reihe nach von den verschiedenen Aemtern der alten

[9]) IV, c. IV.

Kirche, vom Bischofs- und Aeltestenamt und der sog. Hierarchie, von den Diakonen und der Verwendung des Kirchengutes, von den kleinen Aemtern als Ostiariern, Akoluthen, Hypodiakonen usw., von der Wahl und ihren Bedingungen, von der Konsekration. Natürlich kann er nicht umhin, auf Schritt und Tritt auch der Neuerungen zu gedenken, die das altkirchliche Recht vom apostolischen unterscheiden. In der Ueberordnung des Bischofs über die Presbyter sieht er das Aufkommen einer kirchlichen Gewohnheit, die nicht auf einer Anordnung des Herrn beruhte; er begreift sie aber aus dem Ordnungsbedürfnis und sieht solange keinen Schaden darin, als der Bischof sogut wie jeder Presbyter den Beruf der Predigt und Sakramentsverwaltung wirklich selber ausübte. Ebenso kann er in dem neuen Auftreten der Erzbischöfe und Patriarchen solange keinen Schaden erblicken, als sie nicht willkürlich monarchisch ihren Vorrang ausnützten, sondern auf Provinzialsynoden und auf allgemeinen Konzilien auf kollegialem Wege die schwebenden Streitfragen erledigen halfen. Hier wird Calvins Vorliebe für die aristokratische Regierungsform auch im Kirchenwesen so recht deutlich; er ist Gegner aller monarchischen Ansprüche und Freund der kollegialen Behandlung aller strittigen Fragen. In Sachen des Kirchengutes und seiner Verwaltung kommt ihm alles auf den Nachweis an, dass wirklich die Armen vor allem daraus gespiesen wurden; ihnen gehört recht eigentlich, was die Kirche besitzt. Deshalb ist er aber durchaus nicht ein Gegner der Besoldung der Kirchendiener aus kirchlichen Einkünften; im Gegenteil, er hat Verständnis für die Notwendigkeit einer solchen festen Besoldung und weist selbst auf die Nachteile und Gefahren des unentgeltlichen Kirchendienstes hin. Ein Mann starrer biblischer Gesetzlichkeit ist Calvin niemals gewesen; das waren die Täufer; Calvin, im Gegensatz zu ihnen, hat Verständnis für notwendige Veränderungen im Kirchenrecht. Bei den Erfordernissen für die Wahl eines Bischofs lobt er ebenfalls die alte Zeit, rügt jedoch ihre Ueberschätzung des Zölibates als ein Uebermass von Strenge. Er hebt dann hervor, wie, zumal für die untern Aemter, die Gemeinde in immer stärkerem Masse ihren Anteil am Wahlrecht dem Bischof und den Presbytern

überliess und so die Gemeindeaktivität von Jahrhundert zu Jahrhundert mehr zurücktrat. Zum Teil versteht er die Gründe und hebt um so lieber den Rest vom Wahlrecht der Gemeinde bei den Bischofswahlen hervor. Dieser Rest bestand bis in die Zeit Gregors des Grossen entweder darin, dass die von den Klerikern gewählten, von Magistrat oder Senat bestätigten Personen der Gemeinde zur Billigung oder Verwerfung vorgeführt wurden, oder der Wahlakt damit begann, dass die Gemeinde ihre Wünsche aussprechen durfte. Für Rom und Konstantinopel hebt er speziell den Anteil des Kaisers an der Bischofswahl hervor. Bei Besprechung der Konsekration der Gewählten macht er auf die steigende Rolle der Metropoliten aufmerksam, speziell auf die Gefahr, die die Ueberschätzung des römischen Bischofs in Italien mit sich brachte. Damit stehen wir bereits beim Uebergang zum römischen Kirchenrecht. Selbstverständlich leidet Calvins Behandlung der alten Kirchenordnung an den Lücken seiner Geschichtskenntnis. Aber der Geist, in dem er es behandelt, zeugt für seine hervorragende Begabung im Abwägen der geschichtlichen Bedingungen und für seine Freiheit von allem ungeschichtlichen Fanatismus gegenüber der Vergangenheit.

Aus dem folgenden grossen Stück, das nun der Kirche des Neuen Testaments und der ersten Jahrhunderte das römische Kirchenrecht gegenüberstellt, sei nur das hervorgehoben, was für Calvins Grundgedanken von Wert ist[10]). Drei Hauptschäden der römischen Kirche hebt er hervor, wenn man zunächst vom Papsttum noch ganz absieht. 1. Die Gemeinde ist ihres Wahlrechts widerrechtlich beraubt und dieses ist ein Privileg der Hierarchie geworden, soweit es nicht wieder die Fürsten den Hierarchen entrissen haben. Calvin erklärt es kurzweg für einen gottlosen Raub an der Kirche, so oft dem Volk ein Bischof aufgedrängt wird, den es nicht begehrt oder wenigstens nicht durch freie Stimmungsäusserung gebilligt hat. 2. Aus dem Predigtamt ist ein Amt des Opferpriesters geworden; die allerseltensten der geweihten Personen können das Wort Gottes verkünden und üben ihren wahren Beruf aus. Darum ist alle Berufung auf aposto-

[10]) IV, c. V.

lische Nachfolge wie ein Hohn für Leute, die gar nichts gemein haben mit den Aposteln. 3. Das Kirchengut ist den Armen, für die es ursprünglich bestimmt ist, sozusagen ganz entzogen und wird zu rein weltlichen Zwecken gebraucht. Calvin kritisiert noch eine Menge anderer Schäden; an der Zeichnung dieser drei liegt ihm aber alles. An sie hat man sich zu halten, wenn man durch die Negation seine Position verstehen will.

Die Kritik des Papsttums [11]) setzt ein mit der Prüfung seiner angeblich biblischen Grundlage, Matth. 16, 18 f. und Joh. 21, 15. Nachdem Calvin die beiden Stellen vom Binden und Lösen Matth. 16 und 18 erklärt hat, stellt er zunächst den genauen Sinn des Jesuswortes an Petrus fest: Petrus wird hier der erste von allen Gläubigen genannt. Was hat das aber mit einem Primat über die andern zu schaffen? Das Wort vom «Felsen», auf dem Christus seine Kirche bauen will, bezieht sich auf das Petrusbekenntnis, dass Christus der Sohn Gottes ist; Calvin könnte diesen Sinn auch mit Väterstellen belegen, er weist aber der Kürze halber auf die Schriften der Reformatoren über diesen Punkt hin, welche die Sache erledigt haben. Dem angeblichen Primat des Petrus im apostolischen Zeitalter stellt er die Worte des Paulus an die Galater (2, 7 f.) entgegen, die irgendeinen solchen Primat ausschliessen. Ueberhaupt lässt der ganze Kirchenbegriff aller Paulusbriefe keine Stelle frei für des Petrus Primat. Christus ist im Neuen Testament das einzige Haupt der Kirche auf Erden. Zuletzt endlich stellt er auch historisch das römische Bischofsamt des Petrus in Zweifel. Geschichtliche Erinnerungen weisen viel mehr auf Antiochia als auf Rom; Paulus in seinen Briefen und die Apostelgeschichte in ihrer Erzählung von des Paulus Reise nach Rom wissen nichts von einem Aufenthalt des Petrus in Rom, geschweige seinem dortigen Bischofsamt. Freilich die alten Schriftsteller scheinen ein solches vorauszusetzen, sie verbinden aber so viel Unglaubwürdiges damit, dass man sich fragen muss, ob man allem glauben soll, was geschrieben steht. Dennoch will Calvin um dieses Consensus der Alten willen den Tod des Petrus in Rom nicht geradezu leugnen;

[11]) IV, c. VI.

jedoch lange kann er nicht in Rom Bischof gewesen sein, und überhaupt wäre er nach Paulus (Gal. 2) nur für die Judenchristen Bischof gewesen. Das ist für die Zeit Calvins ein glänzendes Beispiel geschichtlicher Kritik und zeigt uns, was Calvin seiner humanistischen Bildung verdankte. Diese humanistische Kritik begleitet ihn auch beständig, wenn er im folgenden die aus den alten Schriftstellern erkennbare Stellung des römischen Bischofs in der alten Kirche bis zu Gregors Zeit mit den späteren Geschichtslegenden konfrontiert und dabei vielen vom Dekret Gratians zitierten alten Briefen und Kanones, samt der Schenkung Konstantins, allen Glauben abspricht [12]). Aber dies grosse Stück kirchengeschichtlicher Kritik an den Grundlagen des römischen Papsttums wächst sich dabei zu einem selbständigen Werk aus und sprengt den Rahmen der Institutio.

Ein neuer dritter Abschnitt des Ganzen beginnt unter dem Titel «Von der Gewalt der Kirche» [13]), die in drei Teile: Lehre, Jurisdiktion und Gesetzgebung zerfällt; die Kirchengewalt im Punkt der Gesetzgebung wird er in einem besondern Kapitel «Von den menschlichen Traditionen» behandeln. Die Kirchengewalt über die Lehre nimmt das im früheren Kapitel «Von der kirchlichen Gewalt» behandelte Thema auf und gibt ihm nur eine viel breitere Darstellung [14]). Der Grundgedanke ist derselbe wie früher: Die Kirche ist hinsichtlich der Lehre strikte an das Wort Gottes gebunden und hat kein Recht, neue Dogmen aufzusetzen. Gott ist der einzige Lehrer aller Wahrheit, und was er lehrt, das hat zu gelten für alle Zeit. Die alten Propheten haben Gottes Wort gelehrt; die Apostel Jesu haben gelehrt, was der Meister sagte. Wie schon in der ersten Institutio erklärt Calvin auch diesmal den Sohn Gottes für die Quelle aller biblischen Lehroffenbarung, aus der schon ein Adam, ein Noah, ein Abraham usw. schöpften. Das anfangs mündlich mitgeteilte Gotteswort hat seit Moses im Gesetz schriftliche Formen angenommen; daran hatten sich seitdem alle Priester und Propheten zu halten. Kaum an einer andern Stelle der

[12]) IV, c. VII.
[13]) IV, c. VIII—XI.
[14]) IV, c. VIII und IX.

ganzen Institutio tritt die Starrheit der calvinischen Offenbarungslehre so erschreckend zutage. Das Gesetz ist eigentlich Gottes Volloffenbarung; die Propheten sind bloss seine Ausleger, wie ja auch Christus nur sein Ausleger ist; die Apostel haben ebenfalls nur die alte Schrift ausgelegt, erfüllt vom heiligen Geist. In diesem Zusammenhang gab er überhaupt seinem Glauben an die Inspiration der ganzen Schrift seine anstössigste Formulierung, wenn er die Apostel im Unterschied von allen ihren Nachfolgern «die zuverlässigen und authentischen Handlanger (Amanuenses) des heiligen Geistes» nennt und es aus dieser Eigenschaft ableitet, dass ihre Schriften für «Orakel Gottes» zu halten seien, während ihre späteren Nachfolger nur den Beruf hätten, das zu lehren, was in den heiligen Schriften niedergelegt und versiegelt sei. Daher die Parole für die Kirche in Sachen der Lehre: kein neues Dogma, sondern striktes Verbleiben bei der Lehre, «welcher der Herr alle ohne Ausnahme unterworfen hat»! Daran haben sich sowohl die einzelnen als die ganze Kirche zu halten. Merkwürdig, wie hier Freiheit und sklavische Knechtschaft bei Calvin innerlich zusammenhangen! Er erklärt der ganzen katholischen Lehre den Krieg, ist imstande, allen Konzilien, soweit sie nicht ganz bibelfest sind, den Wert abzusprechen, proklamiert eine wundervolle Freiheit des Christen von allem Menschenwort und bindet ihn gleichzeitig an die alte Bibel so eng, so sklavisch, dass er ihm jedes eigene fromme Denken geradezu zur Sünde macht. Darauf aber beruhte die geschichtliche Macht des Calvinismus nicht zuletzt: er wirft die katholischen Autoritäten alle um durch die handfeste Autorität seines Gotteswortes; keineswegs denkt er an irgendwelche Erschütterung der Autorität selbst, im Gegenteil, er verschärft aufs äusserste das gebundene autoritative Denken. Hier fehlen alle jene freien und persönlichen Durchblicke, die Zwinglis Bibelglauben seine Autonomie und Elastizität verleihen. Hier legt nicht der Geist den Buchstaben aus und gibt ihm jedesmal einen Sinn, der das Vergangene der Gegenwart annähert, hier entscheidet ein für allemal das «der Herr sprach» und «es steht geschrieben». Mit Zwingli nähert man sich modernem Empfinden und Denken; mit Calvin kehrt man gänzlich

unter die Autorität der Vergangenheit zurück. Die Probe gibt die Stellung der beiden Männer zur Philosophie: Zwingli philosophiert fröhlich als Christ im Einklang mit seinem Seneca, Cicero, Aristoteles usw.; für Calvin gibt es keine Möglichkeit einer christlichen Philosophie, die Marschroute des Denkens ist durch die Bibel vorgezeichnet. Wir wiederholen: darin war Calvin der stärkere, der für seine Zeit überlegene Geist, und auch die deutsche Schweiz ist für zwei Jahrhunderte zum Calvinismus zurückgekehrt und hat in diesem Zeichen ihre schwersten Kämpfe überstanden.

Den zweiten, besonders wichtigen Teil der Kirchengewalt nennt Calvin ihre «Rechtsprechung (jurisdictio)», auf die er in den beiden früheren Institutionen noch nicht eingegangen war[15]). Diesmal liegt ihm aber gerade dieser Punkt am Herzen. Wie wenn er zuvor kein Wort davon geschrieben hätte, erklärt er die Notwendigkeit kirchlicher Gerichtsbarkeit für die Disziplin der Sitten: «So wenig als eine Stadt, ein Bezirk ohne Magistrat und Verfassung (Politie) bestehen kann, so sehr bedarf die Kirche Gottes einer gewissen geistlichen Politie, die jedoch von der bürgerlichen ganz verschieden ist und sie so wenig hindert oder beeinträchtigt, dass sie sie vielmehr unterstützt und befördert». Diese gerichtliche Gewalt muss eine «Ordnung sein, eingerichtet für die Erhaltung der geistlichen Politie». Solchem Zweck dienten von Anfang an die alten Sittengerichte, die der Ausübung der Schlüsselgewalt vorstanden. Als biblische Belege dienen wieder 1. Kor. 12, 28 (die Stelle von den gubernationes), Röm. 12, 8 (das Wort vom Vorsteher) und dazu 1. Tim. 5, 17, wo lehrende Presbyter von solchen unterschieden werden, die nicht das Wort verkünden und also, wie Calvin meint, zur Beaufsichtigung der Sitten und dem ganzen Vollzug der «Schlüssel» bestimmt waren. Denn diese ganze Gewalt hängt an den «Schlüsseln», die Christus seiner Kirche vermacht hat (Matth. 18). Dies Herrenwort setzt notwendig ein Gericht und eine Ordnung voraus, und «deshalb brauchen wir notwendig, wenn wir nicht die ganze Verheissung der Schlüssel und den Bann usw. abschaffen wollen, eine solche kirchliche Gerichtsbarkeit». Man wende

[15]) IV, c. XI.

nicht ein, das sei bloss für die Zeiten notwendig gewesen, da die weltliche Obrigkeit noch nicht christlich war! Wer so redet, verkennt den ganzen «Unterschied der kirchlichen und der bürgerlichen Gewalt». Die Kirche hat kein Recht des Schwertes zum Strafen, hat keine Zwangsgewalt, keinen Kerker, keine Strafen, die allein die Obrigkeit verhängen kann. Sie geht auch nicht darauf aus, dass der Sünder wider seinen Willen gestraft werde, sondern «dass er durch freiwillige Züchtigung Reue bekenne». Somit nimmt sich die Kirche durchaus nichts heraus, was der weltlichen Obrigkeit zusteht, wie umgekehrt auch die weltliche Obrigkeit das nicht bewirken kann, was von der Kirche geschieht. Calvin zeigt den Unterschied am Fall eines Trunkenboldes, den der Magistrat lange strafen mag, er gibt doch kein Zeichen von Reue von sich; die Kirche kann ihn aber so lange nicht zum Abendmahl zulassen, bis er öffentlich Reue bezeugt hat. «Wer durch sein böses Beispiel der Kirche Anstoss gegeben hat, der soll durch feierliche Erklärung seiner Busse das gegebene Aergernis wieder gut machen.» Die Christlichkeit der Obrigkeit macht diese Einrichtung nicht überflüssig, weil die Obrigkeit oft hierin nachlässig ist oder gar selber verdient, Busse zu tun, wie einst der Kaiser Theodosius. Kirche und Staat sollen sich gegenseitig ergänzen; «wie die Obrigkeit durch Strafen und Einsperren die Kirche von Aergernissen reinigen soll, so soll der Diener am Wort hinwieder der Obrigkeit helfen, damit nicht so viele sündigen».

Immer wieder kommt Calvin auf diesen Punkt zurück: es handelt sich um eine Einrichtung Christi für alle Zeiten, und der Uebergang des Staates zum Christentum ändert nichts daran. Das erste ergibt sich ihm schon daraus, dass Christus ja gar nichts Neues verordnet hat; er folgte bloss einer Gewohnheit der Kirche Israels, «zum Zeichen, dass die Kirche diese geistliche Gerichtsbarkeit einfach nicht entbehren könne». Das zweite scheint ihm mindestens für einen frommen Magistrat zweifellos; ein solcher «will gar nicht sich der gemeinsamen Unterordnung aller Kinder Gottes entziehen». Er stellt sich gern unter Gottes heilige Ordnung. Alles kommt nur auf die beiden Grundbedingungen an: «Reinliche Trennung der geistlichen Gewalt vom Recht

des Schwertes und Vollzug derselben nicht durch einen einzelnen, sondern durch ein Kollegium». In beiden Punkten erscheint dem Calvin die alte Kirche wahrhaft musterhaft. Sie liess es strikte bei geistlichen Strafen: Ermahnungen, Bann, bewenden und griff dem Staat nicht in sein Strafrecht hinein. Und sie überliess die geistliche Gerichtsbarkeit nicht dem Bischof, sondern einem Kollegium von Aeltesten, in dem die Gemeinde ihre Vertretung hatte. Diesem Idealzustand der alten Kirche setzt Calvin dann die Verderbnis des Papsttums gegenüber mit seinen horrenden Uebergriffen ins Gebiet der weltlichen Gewalt und in die rein irdische Machtpolitik. Er führt darin seine Kritik des Papsttums zu Ende; aber diese ganze Partie ist recht lose mit dem Vorhergehenden verbunden. Man hat den Eindruck, dass Calvin den Abschnitt «de ordine» und den Abschnitt «de potestate ecclesiae» nicht gleichzeitig redigierte und erst nachträglich zusammenfügte; es sind ja zwei ganz getrennte Stücke der älteren Institutio, die hier verbunden werden. Daher auch die Wiederholung des Schriftbeweises für das Aeltestenamt!

Das ganze Kapitel schliesst mit einem Lehrstück «von der kirchlichen Disziplin»[16]), überraschend für den Leser, der kurz vorher ein Lehrstück «von der kirchlichen Gerichtsbarkeit» gelesen hat; offenbar liegt auch diesmal eine selbständige Komposition vor, die erst nachträglich mit dem Ganzen verbunden wurde. Calvin unterscheidet Disziplin des Klerus und Disziplin der Gemeinde und handelt zuerst von der zweiten, der gemeinen Kirchenzucht. Es gibt Leute, die schon vor dem Namen «Disziplin» erschrecken; indes «wenn keine Gesellschaft, kein Haus mit einer nur mässig grossen Familie in rechtem Stand erhalten werden kann ohne Disziplin, so ist sie erst recht notwendig in der Kirche, die auf allerbeste Ordnung halten muss». Ist die Lehre Christi die Seele der Kirche, so bildet die Kirchenzucht ihre Nerven und sorgt für den richtigen Zusammenhang der Glieder untereinander. «Wer sie aus der Kirche wegwünscht oder sich ihrer Wiederherstellung widersetzt, der arbeitet bewusst oder unbewusst an der Zerstörung der Kirche.» Denn die Disziplin ist für die Kirche gleichsam «der Zügel,

[16]) IV, c. XII.

womit die Feinde der Lehre Christi zurückgehalten und gebändigt werden, der Sporn, um die zu wenig Eifrigen anzutreiben, zuweilen auch die väterliche Rute, womit die Gefallenen milde und dem Geiste Christi gemäss gezüchtigt werden». Ja Calvin nennt sie «das einzige von Christus selbst verordnete Heilmittel gegen die Zunahme des Verderbens in der Kirche». In diesen Zeilen lebt der ganze Mann. Er rechnet mit keinen Idealchristen, sondern mit Lauen, mit Nichtsnutzigen, mit Rebellen, die gebändigt werden müssen, wenn nicht die Kirche auseinanderfallen soll. Organisation und Disziplin, wir kennen heute diese Parolen von allen starken politischen Parteien. Calvin wusste, was nötig war, um den Protestantismus lebensfähig zu erhalten im Kampf mit Rom.

In der Ausführung der allgemeinen Kirchenzucht hat er seine frühern Gedanken über den Kirchenbann verwendet. Mit den privaten Ermahnungen des Fehlbaren durch Pastoren und Aelteste ist zu beginnen; erst wenn sie nichts nützen, gehört der Fall vor das Urteil der Kirche, das heisst: des Seniorenkonvents. Mindestens für «geheime» Sünden geziemt sich die Befolgung dieser in Matth. 18 vorgesehenen Stufenfolge, während dagegen «öffentliche» Vergehen die sofortige Zitation vor das kirchliche Gericht erheischen. Biblische Belegstellen hiefür sind 1. Tim. 5, 20 und Gal. 2, 14. Nächst dieser Unterscheidung von öffentlich bekannten und geheimen Sünden ist eine zweite Unterscheidung wichtig: die der «Fehler» und «Laster»; die ersteren verdienen strenge Ermahnungen, die letzteren dagegen ein Radikalmittel, den Ausschluss vom Abendmahl auf Zeit. Die beiden Unterscheidungsarten bespricht Calvin zweimal nacheinander, wieder ein Zeichen, wie locker er komponiert. Dazwischen steht der uns schon bekannte Nachweis des dreifachen Nutzens des Kirchenbannes, wobei er den ersten Grund: Schutz des Abendmahls vor Profanation, noch unterstreicht. Calvin versteigt sich hier zu dem ungeheuerlichen Satz: «Wer mit Wissen und Willen einen Unwürdigen zum Abendmahl zulässt, den er nach Recht fernhalten konnte, der macht sich eines Sakrilegs schuldig, gleich als hätte er den Leib des Herrn den Hunden preisgegeben; handelt es sich doch um die Würde des allerheiligsten Mysteriums»! Wir emp-

finden das heute als ein katholisches Denken; schon der Begriff «Sakrileg» mutet uns katholisch oder antik an. Darum hat Calvins Berufung auf Chrysostomus und die alte Kirche ihre zwei Seiten. In eben dieser alten Kirche wurde das Christentum aus einer geistigen Religion wieder auf das Niveau einer antiken Sakralreligion herabgezogen. Calvins sittlicher Rigorismus hat seltsamerweise diese Gefahr der Ueberschätzung des Kultus nicht erkannt.

Es fehlte ihm übrigens nicht an der Einsicht in die Mängel der Kirchenzucht in der alten Kirche. Er tadelt ihr Uebermass von Härte und ihre Verweigerung einer zweiten Busse, aber er merkt nicht recht, dass die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion und zur Massenreligion dem ganzen alten Verfahren den Todesstoss geben musste. Eine kleine geschlossene Gemeinschaft kann sich einer Disziplin, wie sie Calvin fordert, unterwerfen; aber eine Volks- und Staatskirche wird Mühe haben, ihr ganzes Kirchenwesen im Einklang mit diesen Grundsätzen zu erhalten. Die Geschichte des Calvinismus zeigt evident, dass seine Disziplin sich nur in besonderen Umständen, hauptsächlich in kleineren abgeschlossenen Gemeinschaften, wie z. B. in den deutschen Kirchen am Niederrhein, behaupten konnte, auch in der Stadt Genf, solange der Geist Calvins nachwirkte, aber niemals in ganzen grösseren Ländern und Landeskirchen. Ihre Voraussetzung ist eben doch persönliche Gläubigkeit und Hingabe einer gewissen Anzahl Kirchgenossen, das heisst aber: eine seelische Verfassung, wie sie nur in kleineren Gemeinschaften und dort sogar nicht durch viele Generationen zu bestehen pflegt. Es ist bezeichnend, dass Calvin zuerst im kleinen Kreise der Strassburger Refugiantengemeinde dies sein Ideal praktisch verwirklichte. In Genf musste er schon zehn Jahre lang mit dem Genfer Rat kämpfen, bis die Praxis des Kirchenbannes nach seinem Sinne sich durchsetzte. In den grösseren calvinischen Ländern blieben die Grundsätze seiner Disziplin meist auf dem Papier. Immerhin, das Ideal einer heiligen Gemeinde wurde durch ihn mächtig den Herzen eingehämmert und verlieh den Kirchen Calvins eine weit grössere sittliche Energie, als sie die lutherischen Kirchen von sich rühmen können.

Zur allgemeinen Kirchendisziplin zählt Calvin ausser den Zensuren und dem Kirchenbann noch die Sitte der öffentlichen Kirchenfasten und Buss- und Bettage in Zeiten der Not. Er findet die Vorbilder dazu im Gesetz und den Propheten und rühmt die Praxis dieses Zweiges der Disziplin in der alten Kirche. In diesem Zusammenhang verbreitet er sich ausführlich über das Fasten, das im guten Sinn aus drei Motiven praktiziert werden kann: 1. zur Kasteiung des Fleisches, — das wird freilich in der Regel individuell und nicht allgemein sein; 2. als Vorbereitung für die rechte Gebetsstimmung; — das gilt für den einzelnen wie für die Gemeinde; 3. zum Zeugnis unsrer Demütigung vor Gott, — dies Fasten hat Calvin speziell als Teil der Disziplin im Auge. Er meint, es sei Pflicht der Pfarrer, in Zeiten der Not die Gemeinde zu einem solchen öffentlichen Bussfasten aufzufordern. Er tritt dann auf allerlei Details der Fastenpraxis ein, erläutert umständlich, was überhaupt unter Fasten verstanden werden soll, was nicht, und spricht dann von den Gefahren, den so leicht sich einschleichenden falschen Meinungen über den Wert und Sinn des Fastens; hier rügt er speziell die Ueberschätzung des Aeussern und Unterschätzung des Herzens, die Meinung, das Fasten sei ein verdienstliches Werk, oder man tue doch etwas ganz Besonderes damit. Man sieht, der Protestant und auch der Humanist kommt nicht zu kurz bei Calvin.

Zu allerletzt handelt er in Kürze von der Disziplin der Pfarrer, für die er besondere Jahresversammlungen und Synoden wünscht mit möglichst strenger gegenseitiger Zensurierung; die Geistlichkeitsdisziplin soll womöglich strenger als die Disziplin der Laien sein.

Das ist Calvins neues Kapitel von der Kirche. Wie wenig es ein Werk aus einem Gusse ist, wird deutlich geworden sein. Die vier Hauptstücke: Vom Wesen der Kirche, von den Kirchenämtern, von der kirchlichen Gewalt, von der kirchlichen Disziplin, sind sehr locker zusammengefügt und lassen erkennen, dass sie ursprünglich jedes für sich gestanden haben. Die wichtigste Neuerung Calvins ist dabei die Forderung eines Aeltestenkollegiums für die Kirchenzucht und die neue Auffassung der Schlüsselgewalt im alt-

katholischen Sinne. Sie drängte sich ihm erstmalig auf, als er das Kapitel von der Gewalt der Kirche neu bearbeitete und dabei die geistliche Gerichtsbarkeit als Ausdruck der Schlüsselgewalt in seinen Text aufnahm. Erst nachträglich trug er die für sie postulierte Ordnung der Senioren auch in die Lehre von den Aemtern ein: so erklärt sich die Wiederholung. Trotz dieses Aggregatcharakters durchweht ein Geist die ganze Kirchenlehre: eben der Geist strenger Organisation und heiliger Disziplin. Das war die Folge der neuen kirchlichen Praxis und der Versenkung in das alte Kirchenrecht gewesen. Erst seit 1543 wird Calvins Institutio das Grundbuch der neuen strengen Kirchlichkeit.

Es erübrigt nur noch zu zeigen, wie der neue organisatorische Kirchengedanke und speziell das Altkatholische Calvins abfärbte auf die verschiedensten Partien des grossen Werkes. In der Auslegung des Dekalogs erkennt man den neuen Geist beim zweiten, vierten und sechsten Gebot. Der gottesdienstliche Gebrauch der Bilder wird jetzt nicht nur auf Grund der Bibel, sondern vom Standort der Kirche der ersten fünf Jahrhunderte aus bekämpft, wobei Calvin übrigens jede Kulturfeindlichkeit ablehnt und von Bildhauerei und Malerei als Gottesgaben schöne Worte zu schreiben weiss [17]). Da für die Feier des Sonntags ein ausdrücklicher biblischer Befehl fehlt, lobt Calvin die Alten, die diesen Tag zum Andenken an die Auferstehung Christi an Stelle des Sabbats setzten [18]).

Schwierigkeit dagegen bot ihm bei seinem Eintreten für die Ehe und gegen die Ueberschätzung der Virginität die bekannte, schon dem Altertum geläufige Verehrung des Zölibates, besonders für den geistlichen Stand. Er hilft sich mit der Ausrede, es hätte doch immerhin in den ersten Jahrhunderten auch verheiratete Bischöfe gegeben, es sei mit der Zölibatsforderung noch kein eigentlicher Zwang ausgeübt worden, und zumal an solche, die dazu nicht fähig waren, sei sie nicht herangetreten. Deutlich ist immerhin, dass der Katholizismus den Geist des späteren Altertums auf seiner Seite hat [19]).

[17]) I, c. XI 13 f.
[18]) II, c. VIII 34.
[19]) IV, c. XII 27 f.

Eben dieser Kampf um die rechte Schätzung des Zölibates und der Virginität setzt sich fort in dem neuen Kapitel «Von den Gelübden»[20]). Die Reformation hatte grundsätzlich dem ganzen Gelübdewesen ein Ende gemacht, aus der richtigen Erkenntnis, dass der Wahn falscher Verdienstlichkeit und die Ueberschätzung des Freiwilligen bei Vernachlässigung der einfachen Pflicht sich hier am tiefsten eingenistet habe. Allein sie musste immer wieder mit der Tatsache rechnen, dass nicht nur das alte Testament, sondern auch das Neue an der Praxis der Gelübde keinen Anstoss nahm. Es gibt nach der Bibel ganz offenbar «rechtmässige Gelübde», und der Protestant als Bibelchrist hat bloss genau darauf zu achten, an welchen Bedingungen diese Rechtmässigkeit hängt. Calvin kommt bei seiner Untersuchung dieser Frage auf drei Kriterien: sie müssen wirklich Gott gefallen und die Billigung seines Wortes haben; sie sollen dem Mass der uns von Gott verliehenen Kraft und unserem speziellen Beruf genau angepasst sein, damit wir uns nichts vornehmen, was wir gar nicht leisten können; sie sollen einem der vier Zwecke dienen wollen: dem Dank gegen Gott oder der sich selbst bestrafenden Busse im Blick auf Vergangenes, der Vorsicht, einen naheliegenden Fehler zu vermeiden oder dem Ansporn unseres Eifers für das Gute im Blick auf die Zukunft. Speziell auf die Billigung Gottes, das richtige Kräftemass und den Beruf legt er bei der Prüfung das Hauptgewicht. Man wird sagen dürfen: es sind gerade genug Kautelen, um die ganze Sache friedlich einschlafen zu lassen. Indem er nun von hier aus an die katholische Praxis des Gelübdewesens tritt, kommt er wie selbstverständlich auf das Mönchswesen zu reden und ruft nach seiner Art das Ideal des Altertums gegen die verderbliche Praxis der Gegenwart herauf, einen immerhin nicht unbedenklichen Bundesgenossen, wenn doch dasselbe Altertum das Mönchstum zum erstenmal geschaffen hat! Calvin sucht im Anschluss an Augustin zu zeigen, dass die Klöster seiner Zeit hauptsächlich Seminarien für den kirchlichen Beruf waren; er betont die Freiheit in diesen alten Klöstern, die Arbeit, die darin geleistet wurde; er hebt namentlich hervor, dass das

[20]) IV, c. XIII.

Mönchsleben hauptsächlich als ein Hilfsmittel zur rechten Frömmigkeit für alle ernsten Christen galt und der Nimbus eines besonderen «Standes der Vollkommenheit» ihm noch fehlte. Der Titel «Vollkommenheit» nötigt ihn zu einer lehrreichen Auseinandersetzung mit der biblischen Belegstelle dieses Vollkommenheitsgedankens Matth. 19, 21: «Willst du vollkommen sein, so verkaufe alles, was du hast usw.» Wie Calvin dies Matthäuswort bemeistert, ist für ihn bezeichnend. Er konfrontiert es zuerst mit den Paulusworten 1. Kor. 13, 3 und Kol. 3, 14, welche die Vollkommenheit in die Liebe und nicht in ein einzelnes äusseres Werk verlegen, und legt es nach dem Grundsatz aus, dass zwischen Meister und Jünger kein Widerspruch bestehen kann. Sodann stellt er es in das rechte Verhältnis zu dem ihm direkt vorangehenden Verweis auf die Gebote und gibt ihm den Sinn einer blossen Spezialauslegung des Dekalogs, der die vollkommene Gerechtigkeit für alle Menschen in sich fasst. Auf solche Weise wird Calvin mit den neutestamentlichen Ansätzen einer besonderen Vollkommenheit fertig. Im übrigen arbeitet er in diesem ganzen Abschnitt stets mit seiner Entgegenstellung des christlichen Altertums zum römischen Katholizismus der späteren Zeit, wobei er freilich zuletzt zugeben muss, dass ihm auch in der von Augustin empfohlenen alten Form des Mönchslebens manches nicht recht gefalle: es sei eben das Altertum doch «nicht so frei von jedem Fehler gewesen, dass uns das, was damals geschah, einfach zur Regel dienen könnte», – ein Eingeständnis von ganz besonderem Werte bei diesem Verehrer des Altertums! Sogleich aber kommt er in neue Schwierigkeiten durch die Bibel, nämlich die Pastoralbriefe, welche den Jungfrauen- und Witwenstand in einem so heiligen Lichte erscheinen lassen, dass die Verheiratung als eine schwere Sünde erscheint. Calvin meint, solche Witwen hätten allerdings für ihren öffentlichen Dienst in der Gemeinde ein Zölibatsgelübde übernommen: es sei dann aber vorgekommen, dass sie, wenn sie trotzdem heirateten, zugleich in schlimme Ausgelassenheit geraten seien; das sei dann freilich eine schwere Sünde gewesen. Aber erstens sei das Gelöbnis des Zölibates für diese Witwen eine blosse Berufsnotwendigkeit, keine besondere Heiligkeit gewesen:

zweitens habe ihnen zur Vermeidung der Unkeuschheit der Ausweg der Ehe jederzeit freigestanden; drittens habe man sie erst in solchem Alter zu Witwen genommen, da die Gefahr im allgemeinen für sie vergangen war; es werde ja das 60. Altersjahr für sie verlangt. Ich vermute, dass der brave, nüchterne Verfasser des ersten Timotheusbriefs mit Calvins Restriktionen gar nicht übel zufrieden gewesen wäre; er ist doch so gar kein asketischer Rigorist. Und doch, wie künstlich erscheint das ganze Auslegungsverfahren Calvins! Bibel und Altertum — man denke allein an 1. Kor. 7! — bergen die Wurzeln des asketischen Empfindens und Denkens zu deutlich in sich, und der Versuch Calvins, die Tradition kurzweg für sich in Anspruch zu nehmen, ist schwerlich geglückt.

Seine neuen Gedanken «vom Amt der Schlüssel» trägt Calvin auch ausserhalb des Lehrstücks von der Kirche an verschiedenen Orten ein. Bei der Erklärung der Worte «die Vergebung der Sünden» im Bekenntnis betont er diesmal, dass Christus seinen Aposteln die Vollmacht, Sünden zu vergeben, nicht nur für die Bekehrung der Nichtchristen, sondern auch für den Gebrauch der schon Gläubigen gegeben habe[21]). Es ist Aufgabe der Presbyter und Bischöfe, uns in der Gemeinschaft der Heiligen immer von neuem die Sünden zu vergeben, sowohl öffentlich im Gottesdienst, als auch dem einzelnen, da gar viele nach ihrer Schwachheit eine besondere Vertröstung nötig haben. Calvin verweilt freilich diesmal nicht länger bei diesem Gedanken der Privatabsolution, sondern legt das Hauptgewicht darauf, dass wir im Gottesdienst durch Predigt und Sakrament aus Hand und Mund des Pfarrers die Gewissheit unsrer Vergebung immer neu schöpfen dürfen. Aber im Kapitel «von der Busse» kehrt er zu diesen Fragen zurück[22]). Weit mehr als in den ersten Ausgaben bemüht er sich diesmal, den biblischen Gedanken über Beichte und Absolution gerecht zu werden. Es ist ihm nicht genug, dass wir Gott unsre Sünden beichten; es gehört sich auch ein öffentliches Bekenntnis der Sünden vor den Menschen, und schon das alte Israel kannte die Sitte

[21]) IV, c. I 22.
[22]) III, c. IV 11—14.

dieser «offenen Schuld» im Tempelgottesdienst. Ein solches öffentliches Sündenbekenntnis im Gottesdienst geziemt sich auch für die Christen, nicht nur ausnahmsweise bei besonderen Heimsuchungen, sondern in jedem Hauptgottesdienst am Sonntag, in der Form, dass der Pfarrer in seinem und der Gemeinde Namen ein Gebet vorträgt, worin er die Sünden aller Gott bekennt und ihn um Verzeihung bittet. Nun, das hat Calvin in Strassburg im dortigen deutschen Gottesdienst als Praxis bereits vorgefunden, und er hat in engem Anschluss an das deutsche Strassburger Formular das berühmte französische Sündenbekenntnis geschaffen, das heute noch den Grundstock der calvinischen Gebetsformulare bildet und das trotz seines deutschen Ursprungs wie aus dem Herzen Calvins geboren erscheint. Dann aber hat er seine frühern Gedanken über die Privatbeichte überarbeitet. Wie früher legt er die Unterscheidung einer Beichte unsertwillen und einer um des Bruders willen zugrunde. Für die Beichte unsertwillen hebt er noch entschiedener als zuvor die von Gott geordnete Rolle der Diener hervor, die den Beruf haben, die Gewissen der Vergebung der Sünden sicher zu machen als Zeugen und Bürgen Gottes, also, dass es von ihnen heisst: «sie erlassen die Sünden und lösen die Seelen.» Ausdrücklich schliesst er auch jetzt die Beichte vor einem Laienbruder nicht aus, aber man erkennt deutlich, wohin ihn sein Denken treibt. Frei allerdings soll diese Privatbeichte bleiben; sie muss durchaus einem eigenen innern Bedürfnis entsprechen, und keine Marter der Gewissen mit Aufzählung aller Sünden darf sie sein. Nun, das ist genuin lutherisch gedacht. Calvin hat in der Frage der Privatbeichte die Schwenkung von Zwingli zu Luther vollzogen. Bei der Beichte um des Bruders willen spricht er diesmal von der offenen Beichte dessen, der der ganzen Kirche Anstoss gegeben hat, mit dem Hinweis auf die alte Kirche, welche eine solche Kirchenbeichte vor der Wiederaufnahme in die Gemeinschaft verlangte. Dann aber überrascht uns ein Zusatz, der so recht die Veränderung Calvins erkennen lässt. Der alte Text hatte gelautet: «Eine andere Art oder Form der Beichte kennt die Bibel durchaus nicht». Jetzt fügt er hinzu: «Es ist auch nicht an uns, die Gewissen, die zur Knechtschaft zurückzuführen,

Christus aufs strengste verbot, durch neue Fesseln zu binden. Dass freilich die Schafe sich ihrem Hirten stellen, so oft sie am Abendmahl teilnehmen wollen, bin ich soweit entfernt zu missbilligen, dass ich am liebsten wollte, es würde überall so gehalten. Denn die Leute mit beschwertem Gewissen können einen besonderen Gewinn daraus schöpfen, und die, welche eine Ermahnung nötig haben, können bei diesem Anlass sie bekommen, wenn nur jede Tyrannei und aller Aberglaube fern gehalten wird.» Bekanntlich hatte Luther in seinen Kirchen eine solche Beichte vor dem Abendmahlsempfang für die einzelnen angeordnet; Calvin ist hierin wieder Lutheraner, bloss bleibt er eben beim Wunsch. An dieser Stelle bringt er nun eine Zusammenfassung seiner Gedanken über die Schlüsselgewalt, die er bis dahin an ganz verschiedenen Orten verstreut hatte. Drei Arten der Beichte gehören unter diesen Titel. 1. Die öffentliche Gemeindebeichte mit der darauffolgenden Absolution aus dem Mund des anwesenden Gesandten Christi. 2. Die Bussbeichte des einzelnen Sünders, der der Gemeinde Anstoss gegeben hat und durch die Absolution wieder Zutritt bekommt in die Gemeinde. 3. Die Privatbeichte und Privatabsolution im Fall eines ängstlichen Gewissens, das bei seinem Pfarrer den Trost der göttlichen Vergebung sucht. Das letzte ist das eigentlich Lutherische an Calvins Gedanken. Mit Nachdruck betont er aber am Schluss, dass man diese Schlüsselgewalt ja nicht von der Verkündigung des Gotteswortes trennen möge, um etwas Besonderes daraus zu machen. Der blosse Beichtpfaff ist ihm ein Greuel. Und das ist bei ihm Zwinglisches Erbe, dass er bis zuletzt das Hauptgewicht bei der Absolution immer in die öffentliche Verkündigung des Evangeliums gesetzt hat. Aber während Zwingli die Schlüsselgewalt in der Predigt des Wortes aufgehen liess und jede Absolution für den einzelnen kassierte, folgt Calvin wieder dem Sinn der alten Worte vom «Binden und Lösen» und dem «Erlassen oder Behalten der Sünden» und bleibt darin im wesentlichen bei Luther stehen. Für ihn gibt es wieder eine «Schlüsselgewalt» im besonderen Sinn. Das ist nur einer der vielen Punkte, in denen Calvin zu der von Zwingli allzu rasch abgerissenen Tradition wieder zurückkehrt.

Grösstenteils neu geschrieben ist dann von Calvin das 13. Kapitel «Von den menschlichen Traditionen»[23]), eine Ueberarbeitung des früheren Kapitels «Von der kirchlichen Gewalt», speziell des Abschnittes «Von der Gewalt, Gesetze zu erlassen». Augustin mit seiner Klage über die Zunahme jüdischer Zeremonien auf christlichem Boden ist ihm hier eine besonders willkommene Stütze. Die Leitgedanken seiner Polemik sind aber zum kleinsten Teil neu; alles läuft darauf hinaus, dass diese Zeremonien dem von Gott selbst geforderten Kultus zuwiderlaufen und die von Christus befreiten Gewissen beschweren. Am Schluss gewinnt er wie im alten Text aus 1. Kor. 14, 40 «anständig und in Ordnung» die beiden Kriterien der erlaubten und notwendigen Zeremonien, wobei er das «anständig» und das «in Ordnung» noch deutlicher als früher präzisiert. Aber es ist lehrreich, zu beobachten, wie er jetzt auf einmal gegen zwei Seiten sich wehren muss. Zuvor war er der grosse Freiheitskämpfer gegen die Masse katholischer Satzungen: jetzt hat er es auf der andern Seite mit solchen zu tun, die aus Angst für ihre Freiheit «gar nichts von heiligen Gesetzen wissen wollen», die Menschen gegeben haben und nicht Gott[24]). Calvin ist in der schwierigen Lage, das Recht menschlicher Ordnungen und Gebräuche zu verfechten, die buchstäblich nicht durch die Bibel sanktioniert sind. Er stellt die These auf: «Solche menschliche Verordnungen billige ich, die in Gottes Autorität begründet und aus der Bibel geschöpft und somit ganz göttlich sind.» Ein Beispiel: das Knien beim gottesdienstlichen Gebet. Es ist so menschlich, dass es doch göttlich ist. Es geht auf Gott zurück, sofern uns die Sorge für den Anstand im Gottesdienst von den Aposteln empfohlen wird; es ist menschlich im Detail der Ausführung dieses Befehls. «Die Summe der wahren Gerechtigkeit, alles, was zum göttlichen Kultus gehört und was notwendig ist zu unserer Seligkeit, das hat Gott in seinen heiligen Orakeln bestimmt, und darin darf er allein gehört werden. Weil er aber in betreff der äussern Disziplin und der Zeremonien nicht im einzelnen vorschreiben wollte, was wir befolgen sollen, da er voraussah, dass diese

[23]) IV, c. X.
[24]) IV, c. X 30.

Dinge von den Zeitumständen abhängig sind, und nicht eine Form für alle Jahrhunderte sich schickt, sollen wir uns in diesen Dingen an die allgemeinen, von ihm vorgeschriebenen Regeln des Anstandes und der Ordnung halten.» Darin also haben die Kirchen eine gewisse Freiheit, zu ändern, zu bessern, Neues zu verordnen, freilich, wie Calvin betont, im allgemeinen mit Pietät gegen das Bestehende und mit dem Mut zu neuern nur, wenn es wirklich notwendig ist. Aber das Gesetz der Liebe muss dabei den rechten Weg weisen. Nur dass die Freiheit der Gewissen nicht verletzt und kein Aberglaube begünstigt wird! Wie leuchtet Calvins Charakter durch diese Zeilen! Er ist der Mann der Vorsicht, der Ueberlegung, der Besonnenheit. Selbst da, wo ihm die Autorität der Bibel freie Hand lässt, will er so wenig als möglich umstürzen. Die Rolle des kirchlichen Revolutionärs passte ihm schlecht. Und dennoch im Prinzip Freiheit der Gewissen und geistige Verehrung Gottes! Darin ist er rigider Protestant.

In der Gebetslehre beruft er sich für das Recht des Kirchengesangs auf die Autorität Augustins und den Brauch der alten Kirche [25]). Dass die Sakramentslehre stark auf das Altertum sich stützen wird, ist zu erwarten, obschon Calvin genug Freimut besitzt, um seine evangelische Definition des Wortes «Sakrament» den berühmten Formeln Augustins vorzuziehen. Bei seiner Verteidigung der Kindertaufe freilich lässt ihn das Altertum im Stiche; es fällt auf, wie die neue Institutio hier sozusagen kein Wort aus den alten Autoren hinzufügt. Dagegen geht er bei der Abendmahlslehre wiederholt gern bei den Alten in die Schule; er rühmt ihre Vorliebe für häufiges Kommunizieren, er beruft sich auf sie für die Austeilung des Abendmahls unter beiden Gestalten, er macht geltend, dass die Verderbnis der sog. Privatmesse dem reineren Altertum noch unbekannt war [26]). Merkwürdig aber berührt uns heute seine Kirchlichkeit in der Beschränkung der Vollmacht, die Sakramente zu verwalten, auf den Stand der Geistlichen. Taufen und das Abendmahl-Austeilen sind für ihn Funktionen des kirch-

[25]) III, c. XX 32.
[26]) IV, c. XVII 45, 48 f.; c. XVIII 9.

lichen Amtes, die keinem Laien zustehen, obschon er zugeben muss, dass fast von Anfang der Kirche an die Gewohnheit bestand, dass bei einer Todesgefahr eines noch Ungetauften, wenn kein Priester in der Nähe war, Laien, selbst Frauen, die Taufe vollzogen [27]). Calvin ist den Verfechtern dieses Laienrechtes darin überlegen, dass er den Aberglauben, es sei die Taufe unbedingt nötig, weil sonst Gefahr für das ewige Seelenheil drohe, entschieden nicht teilt, vorausgesetzt immer, dass keine Nachlässigkeit oder Verachtung der Taufsitte vorlag. Aber wie pfarrherrlich eng ist doch sein Denken, wenn er die Sakramente vom Herrn nur den Aposteln und Pfarrern anbefohlen sein lässt und die Gemeinde sie nur aus ihrer Hand empfangen heisst! Er denkt hier fast noch enger, kleinlicher als die katholische Kirche.

Zuletzt gab ihm die Besprechung der fünf falschen Sakramente noch mehrfach Anlass, seinen altkatholischen Standort geltend zu machen. Er verwirft auch auf Grund des kirchlichen Altertums die Siebenzahl der Sakramente [28]), erwähnt mit Beifall den Ritus der Konfirmation der Katechumenen mit Handauflegung [29]), beruft sich für seine Auffassung der Kirchenbusse auf die alten Väter im Gegensatz zum Dekret Gratians [30]) und geht — das ist das Merkwürdigste — bei der Besprechung der Priesterweihe diesmal so weit, dass er jetzt für «das wahre Amt eines Presbyters, so wie es durch den Mund Christi uns empfohlen ist», ganz gern den Titel «Sakrament» gelten lassen wollte, da es in der Handauflegung auch ein richtiges biblisch sanktioniertes Zeichen hat; er tut es nur darum nicht weil es nicht allen Gläubigen gilt, sondern eben nur den Dienern am Wort [31]). Scheinbar eine Kleinigkeit — es ist ja nur ein flüchtiger Einfall ohne Folgen für die Praxis — und doch ein Gradmesser für die Entwicklung Calvins nach der kirchlichen Seite! Wie machtvoll hatte einst Luther das allgemeine Priestertum aller Christen proklamiert, wie ingrimmig hatte Zwingli den Anspruch der Hierarchie auf besondere «Geist-

[27]) IV, c. XV 20.
[28]) IV, c. XIX 3.
[29]) IV, c. XIX 4 und 13.
[30]) IV, c. XIX 14.
[31]) Institutio 1550 c. XIX 29 Schluss, 30 Eingang

lichkeit» verfolgt! Und jetzt gesteht uns Calvin, dass er für seine Person ganz gerne die Ordination eines Predigers wieder ein Sakrament nennen könnte. Was ganz persönlich und frei begonnen hatte, spannt sich wieder in enge kirchliche und priesterliche Bahnen ein.

Alles in allem: Calvin wollte den evangelischen Kirchen eine so kraftvolle Organisation und Disziplin zurückgeben, wie sie nach seiner Meinung die älteste Christenheit besessen hatte. Er wollte das vor allem zur Ehre Gottes, gewiss aber auch zur nötigen Selbstbehauptung im Kampf mit dem mächtigen Rom und mit den kirchenzersetzenden Bewegungen des Zeitalters. Man lernt aus der Institutio von 1543 den Kirchenmann Calvin kennen, wie das Werk von 1539 den grossen Theologen geoffenbart hatte. Die Institutio war zuvor ein Lehrbuch der Dogmatik und Polemik gewesen, jetzt wurde sie dazu noch ein Lehrbuch des Kirchenrechts. Für die Geschichte des Calvinismus war das eine kaum wichtiger als das andere. Denn er wurde dadurch die stärkste kirchliche Macht des Protestantismus, die einzige, an der schliesslich die Gegenreformation abgeprallt ist.

Vierter Teil.

Das fertige theologische System von 1559.

Im Winter 1558/59 schrieb Calvin mit Aufbietung seiner letzten Kräfte seine Institutio in einer ganz neuen Form. Er litt damals an Wechselfieber und glaubte sein Ende nahe. Da lag ihm alles daran, sein Lebenswerk vor seinem Tode noch zur letzten Reife zu führen. Im Sommer 1559 erschien das fertige grosse Buch.

Es unterscheidet sich von den früheren Ausgaben nach drei Seiten. Einmal trägt es allen den theologischen Kämpfen der letzten Jahre Rechnung; kein Gegner, der Calvin das Leben sauer gemacht hat, bekommt nicht seine letzte Antwort, selbst wenn sein Name nicht genannt wird. Mit den Katholiken wird zu Ende gekämpft über den freien Willen, Glauben und Rechtfertigung, mit den Täufern über die Vollkommenheit und über den Staat; das sind die alten Gegner, die stets mit neuen Einwänden aufrückten. Dazu treten aber eine Menge neuer von allen Seiten: fanatische Lutheraner, die den angeblichen Zwinglianismus Calvins in allen Landen verschrien, Osiander, Luthers gefährlicher Freund, der über Adam und Christus phantastische Dinge verkündete und die Rechtfertigung des Menschen in ein mystisches und mythologisches Wesen verkehrte; dann wieder Servet und alle seine antitrinitarischen Freunde mit ihrer Leugnung des ewigen Gottessohns, Servet auch als Bestreiter der Kindertaufe; endlich alle die mannigfachen Gegner der Praedestinationslehre, vom vorsichtigen Melanchthon bis zu den frevlen Spöttern über das «grausige» Dekret. Calvin hielt es für seine Pflicht, allen diesen Gegnern Rechnung zu tragen, keinen Einwand zu übersehen, jeden Knoten

zu lösen, so gut er es verstand. Er schrieb ja für Theologen, für künftige Pfarrer, die es für den Kampf mit eben diesen Gegnern auszurüsten galt. Dadurch wurde die Institutio ein vollkommenes Handbuch der Polemik und Kontroverslehre, und das erhöhte ihre praktische Brauchbarkeit in jener Zeit.

Aber die positive Arbeit kam darüber nicht zu kurz. Man weiss, wie Calvin neben seiner Umarbeitung der Institutio unermüdlich der Erklärung der biblischen Schriften sich hingab, wie ein Kommentar nach dem andern die Presse verliess. Nun arbeitete er die Ergebnisse seines Bibelstudiums jeweilen in die Neuausgabe der Institutio hinein, am gründlichsten eben in diese letzte Ausgabe. Dem Programm nach wollte er auch jetzt noch in seinem dogmatischen Handbuch ein Hilfsmittel zum Bibelstudium herausgeben; dogmatische Leitlinien zum Verständnis aller schwierigen Bibeltexte, so ungefähr deutet es die Vorrede an. In Wirklichkeit aber hat er gerade umgekehrt sein Bibelstudium als Mittel zur Feststellung der wahren Lehre aufgefasst und darum die Besprechung aller schwierigen Bibelstellen in die Institutio verwoben. Mehr und mehr drängte sich ihm die Idee einer vollständigen biblischen Theologie auf, gemäss seiner Lehre, dass die Bibel ein dogmatisches Lehrbuch des heiligen Geistes sei, das in jeder seiner tausend Wahrheiten ernste Berücksichtigung von uns verlange. Die biblische Theologie, als einheitliches System aufgefasst und systematisch dargestellt, das wäre nach Calvin die Wahrheit für alle Zeiten. Darum nun sein Eifer, gerade für diese letzte Ausgabe der Institutio zu jedem dogmatischen Locus möglichst zahlreiche Belegstellen beizubringen, den Schriftbeweis, wo er noch nicht reichhaltig genug erschien, zu ergänzen und ja keine passenden Bibelworte ungebraucht liegen zu lassen. Calvins Buch schwoll dadurch immer dicker an, verlor immer mehr die Uebersichtlichkeit und die Durchsichtigkeit des Gedankenganges, kurz es verlor durch diesen gelehrten Biblizismus an Kraft und Wucht, was es an Vollständigkeit gewann. Aber in Calvins Augen ist es dadurch erst recht seinem Zweck gewachsen erschienen.

Um gleichwohl den Leser mit sicherer Hand durch den Riesenstoff hindurchzugeleiten, gab ihm Calvin 1559 eine

vollständig neue Anordnung. Er schuf aus den aneinandergereihten Loci theologici ein geordnetes dogmatisches System. Die früher mehr zufällige Anordnung der Kapitel hatte ihm selbst längst nicht mehr genügt; es ist wundervoll, wie er nun mit 50 Jahren die Kraft fand, ein Neues, wirklich ein Werk klarer, überzeugender Ordnung zu schaffen, indem er den gewaltigen Stoff in vier Bücher fasste: Von der Erkenntnis Gottes des Schöpfers, Von der Erkenntnis Gottes des Erlösers, Von der Art, wie wir das Heil erlangen und Von den äussern Mitteln zur Erlangung des Heils. Indem wir alle Detailzusätze dieser Schlussedition auf sich beruhen lassen, vergegenwärtigen wir uns nocheinmal an Hand der neuen Disposition das Ganze des calvinischen Glaubens und Denkens.

Das erste Buch ist der Erkenntnis Gottes des Schöpfers gewidmet. Wir können es in drei Partien gliedern: 1. die Lehre von der Offenbarung Gottes, resp. vom Weg, zur Erkenntnis Gottes des Schöpfers zu gelangen, Kap. 3—9: angeborenes Gottesgefühl, Erkenntnis Gottes aus seinen Werken in Natur und Geschichte, Erkenntnis aus dem Offenbarungswort der Schrift und Begründung unsrer Gewissheit von dieser Gottesoffenbarung. 2. Die Lehre vom Wesen des Schöpfergottes, Kap. 10—13: die Einheit Gottes (Gegensatz zum Polytheismus), die Geistigkeit Gottes (Gegensatz zum Bilderdienst), die Einzigkeit Gottes (Gegensatz zur Anrufung der Heiligen), die Dreieinigkeit Gottes (Gegensatz zu einem falschen Monotheismus). 3. Die Lehre von der Schöpfung und von der Vorsehung Gottes, Kap. 14—18: die Schöpfung der Welt nach Moses, Engel und Teufel: Schöpfung und Urstand des Menschen: von der Vorsehung und speziell dem Walten Gottes über dem Satan und den Gottlosen. Ueber die Bedeutung dieser ganzen Gotteslehre orientiert am besten das zweite Kapitel: «Was das heisst, Gott erkennen, und zu welchem Zweck seine Erkenntnis dient.» Calvin betont hier den durchaus praktischen und persönlichen Charakter aller religiösen Gotteserkenntnis, der nur dann ein Wert zukommt, wenn sie sich im Menschen alsbald in Gottesfurcht, Vertrauen und Gehorsam umsetzt. Alles theoretische Philosophieren über Gott und sein Wesen ist wertlos. Aber die Erkenntnis Gottes des Schöpfers ist

auch wirklich so beschaffen, dass sie im Menschen Ehrfurcht und Vertrauen auslösen muss; denn Gott als Schöpfer erkennen, heisst den erkennen, der die Quelle alles Guten ist, den, der mit seiner Macht, Weisheit, Güte, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Welt und Menschen so wunderbar leitet und seine Glorie so herrlich überall strahlen lässt, dass das Herz hingerissen wird zum Dank und zur Bewunderung. Ausdrücklich betont Calvin auch diesmal, wie die Werke Gottes in der Natur und Geschichte und das Gotteswort der Bibel überall den gleichen majestätischen Gott verkünden, dem wir gehören als unserem Vater und unserem Herrn, und den zu ehren, zu fürchten, zu vertrauen und zu lieben, fromm sein heisst. Das also ist die Grundlage des calvinischen Glaubens, das sein Religionsideal, wie es sich einfacher, wärmer, tiefer nicht darstellen lässt. Man kann nicht genug auf diese Grösse und Herrlichkeit des calvinischen Gottes hinweisen, der doch so ganz und gar kein Schreckensgott ist, auch kein Gott, der bloss gebietet und droht, vollends nicht der angebliche Willkürgott der doppelten Praedestination, sondern der Schöpfer und Vater, der Fürsorger, der Barmherzige und Treue, der unsres tiefsten Vertrauens würdig ist. Und das alles zunächst ohne ein Wort von Jesus Christus! Wie viel Karikaturen des Gottesglaubens Calvins sind doch nur möglich aus Unkenntnis dieses ersten Buches! Calvins Verwandtschaft mit Zwingli fällt in die Augen; der Gottesglaube des Kommentars drängt sich dem Leser Calvins auf Schritt und Tritt auf. Es ist nur alles viel biblischer, weniger logisch-philosophisch, jedoch es ist die gleiche grossartige Auffassung von Gottes lebendiger Majestät.

Aber diese Erkenntnis Gottes des Schöpfers ist eine wundervolle Hypothese; in Wahrheit gibt es sie unter der Sonne nicht. Calvin, so lehrt uns Kapitel 2, will hier «von der ersten und einfachen Erkenntnis Gottes handeln, zu der uns die ursprüngliche Ordnung der Natur führen müsste, wenn Adam im Stande der Unschuld geblieben wäre». In Wirklichkeit, fügt er hinzu, vermag bei diesem Verfall des Menschengeschlechts niemand Gott als Vater und Urheber seines Heils und als den Gnädigen zu erfassen, bis Christus als Mittler erscheint und ihn uns versöhnt. Immerhin muss

die Erkenntnis des Schöpfergottes der Erkenntnis Gottes als Erlöser im Angesicht Christi vorausgehen. Diese These Calvins ist verständlich, soweit er die Erkenntnis Gottes aus der Natur im Auge hat: aber Calvin führt ja seine Leser von der Natur zur biblischen Offenbarung. Durch eine gewaltsame Abstraktion will er nun auch beim Bibelgott zunächst nur den Schöpfer herausgreifen und ganz absehen vom Erlösergott, der mit den Kindern Abrahams seinen besonderen Gnadenbund zum ewigen Heil geschlossen hat. So belehrt uns Calvin in wichtigen Sätzen der Kapitel 6 und 10. Der Sinn dieser ganzen Gotteserkenntnis soll demnach nur der sein, dass Gott als Schöpfer eigentlich aus Natur und Bibel «zu erkennen wäre, wenn nicht» unsre Sünde zwischen ihm und uns stünde, und dass eben darum jede Entschuldigung für die Menschen wegfällt, weil von Gottes Seite alles zu seiner Offenbarung Nötige und Wünschenswerte geschehen ist. Das ist ja nun der alte Sinn der Gedanken des Paulus im Römerbrief, dem Calvin hier folgt, jedoch mit wichtigen Unterschieden. Bei Paulus fällt der Schöpfergott mit dem Gesetzesgott zusammen: Calvin dagegen legt das Gesetz ganz zur Heilserkenntnis und handelt davon unter dem Titel «Erkenntnis Gottes des Erlösers». Der Aufstieg vom Naturgott zum Bibelgott ist dem Paulus fremd und er macht sich auch bei Calvin störend geltend: denn der Bibelgott schafft und wirkt ja innerhalb der gefallenen Menschheit: seine ganze Offenbarung setzt — von Calvin aus gedacht — den Fall und die Sünde stets schon voraus, und von all dem sollen wir nun abstrahieren! Was für eine Künstlichkeit! Endlich Calvins Schöpfergott ist zugleich der Trinitätsgott, wie er aus Altem und Neuem Testament zu beweisen sucht, und doch soll dabei von dem «Gott im Angesicht Christi» noch ganz abstrahiert werden! Wir werden also mit der Gottheit des Sohnes bekannt gemacht, bevor wir überhaupt wissen, warum die Herablassung des Sohnes zu uns Menschen nötig wurde. Zuletzt aber breitet Calvin den Vorsehungsglauben in seiner ganzen Herrlichkeit vor uns aus, wie ihn ein Kind Gottes kennt, das in der Liebe des Vaters lebt und geborgen ist, also wieder ein Stück des vollchristlichen Gottesglaubens.

Die Künstlichkeiten und Gezwungenheiten dieser Disposition erklären sich alle daraus, dass Calvin, von keiner Ahnung der geschichtlichen Entwicklung der Religion berührt, sein volles christliches Religionsideal ohne den einen Zug: die Versöhnung des Sünders durch Christus, frischweg an den Anfang der Menschheitsgeschichte zurückverlegt, um dann die wirkliche Religionsgeschichte mit ihren diesem Ideal widersprechenden Zügen aus dem Abfall der Menschheit herzuleiten, der ihre Versöhnung durch Christus nötig gemacht hat. Darüber mit ihm zu rechten, hat nicht viel Sinn; wertvoller ist es, zu erkennen, dass eben tatsächlich das christliche Religionsideal — immer ohne den Versöhnungsglauben, den erst die Sünde nötig machte — schon in diesem ersten Buch von Calvin mit hinreissender Kraft den Lesern zu Gemüte geführt wird: Ehrfurcht, Vertrauen, Gehorsam dem Gott, von dem wir alles haben, der alles lenkt, der alles zu herrlichen Zielen leitet! Das ist weit mehr als nur Vorhof zum Heiligen, das ist Heiligtum: so ist Gott, so sollten wir sein, so dürfen wir durch Jesus wieder werden!

Von der Erkenntnis Gottes als des Erlösers handelt Buch 2. Auch es zerfällt in drei Hauptpartien: 1. die Lehre von der Sünde und vom Verderben des Menschen, Kap. 1 bis 5 (die frühere Lehre von der Erkenntnis des Menschen); 2. die Lehre von der Offenbarung des Mittlers an das Volk des Alten Bundes, Kap. 6 - 11, darin als Hauptstück die Lehre vom Gesetz; 3. die Lehre von der Menschwerdung des Erlösers und seinem Erlösungswerk auf Erden, Kap. 12 bis 17. Die erste Partie, die Lehre von der Sünde, gibt die Voraussetzung unsres Glaubens an den Erlösergott; sie zeigt, warum die Erkenntnis des Schöpfergottes für die gefallenen Menschen hinfällig wurde, und wie verloren sie alle sind, wenn nicht Gott als Erlöser sich ihrer erbarmt. Aber die Eigenart Calvins beginnt nun damit, wie er die ganze Geschichte Israels mit Einschluss der Gesetzgebung als Offenbarung des Erlösergottes durch Christus als Mittler auffasst. Kapitel 6 ist überschrieben: «Dass der verlorene Mensch in Christus seine Erlösung suchen soll». Durch den Fall Adams ist jene ganze Erkenntnis Gottes des Schöpfers für die Menschen unnütz geworden, wenn nicht der Glaube an

Gott den Vater in Christus dazutritt. Wohl hätte uns die ganze Welt eine Schule sein sollen, um fürs ewige Leben fromm zu werden; allein «seit unserem Fall starrt uns, wohin wir die Augen wenden, von allen Seiten der Fluch Gottes an» und bringt unsre Herzen in Verzweiflung. Unser Gewissen macht es uns unmöglich, dass wir zu Gott als Vater ein Zutrauen fassen, trotz allen fortdauernden Zeugnissen seiner väterlichen Gunst; darum gibt es seit dem Sündenfall keine heilskräftige Erkenntnis Gottes mehr ohne den Mittler, und ist er für alle Menschen aller Zeiten und Völker die einzige Türe zum ewigen Heil. Da er sich aber nur dem auserwählten Volke Israel als Erlöser geoffenbart hat, sind alle Religionen der andern Völker falsch und führen nicht zum Ziel. In Israel selbst aber war alle wahre Gottesverehrung durch Christus vermittelt. «Niemals zeigte sich Gott dem alten Volke als gnädig oder erweckte ihm Hoffnung auf seine Gnade ohne den Mittler.» Alle Opfer des Gesetzes ruhten auf der Versöhnung durch ihn; der ganze Segen und Wohlstand des Volkes war auf den «Samen des Segens,» auf Christus, gegründet, und die ganze Annahme dieses Volkes an Kindesstatt hing von der Gnade des Mittlers ab. Zeugnis dafür sind alle dem Königtum Davids gegebenen Verheissungen, die immer auf den wahren Davididen, auf Christus, hinzielen; zumal alle grossen Propheten weissagten von ihm. Gott wollte die Juden mit diesen vielen Weissagungen dazu erziehen, die Blicke immer gerade auf Christus zu lenken. Gottes Erkenntnis ist für uns sterbliche Menschen eben zu hoch; der Satz: «Gott ist der Gegenstand des Glaubens», bedarf deshalb der Korrektur: «Gott, wie er uns in Christus begegnet,» denn nur so lernen wir ihn kennen zu unserem Heil. Gewiss, Gott als Vater, der uns schützt, lenkt, nährt zum ewigen Leben, kennen zu lernen, ist der erste Schritt zur Frömmigkeit; aber eben solche heilbringende Erkenntnis gibt es nicht ohne Christus, und deshalb ist er von Anfang der Welt an für alle Erwählten zum Anschauen und zum Vertrauen hingestellt. Ohne dies hätten ja die Türken recht mit ihrem Glauben an einen Gott, den Schöpfer, ohne Jesus Christus. Soweit Kap. 6 mit seiner grandiosen Verchristlichung des ganzen Alten Testamentes und seiner

Geschichte. Kap. 7 ordnet dann die Gesetzgebung ganz diesen christologischen Leitsätzen unter. «Das Gesetz,» sagt die Ueberschrift, «wurde nicht dazu gegeben, um das alte Volk bei sich selbst festzuhalten, sondern um die Hoffnung auf das Heil in Christus bis zu dessen Ankunft zu nähren.» Diese Abzweckung des Gesetzes auf Christus wird am deutlichsten aus den Zeremonien, da ja alle diese gesetzlichen Opfer und Riten uns als so töricht wie die ähnlichen Possen der heidnischen Religionen vorkommen müssten, hätten sie nicht den geistlichen Sinn, der erst in Christus offenbar wird. Und nicht weniger als der ganze levitische Apparat zielte das davididische Königtum immer auf Christus, derart, dass das ganze Priestertum und das ganze Königtum die Blicke der Juden beständig in die Zukunft nach dem Messias lenken mussten. Das deutet Calvin vor allem mit Gedanken des Hebräerbriefs an, in dessen gelehrter Typologie er inzwischen fast heimischer geworden zu sein scheint als in den ernsten paulinischen Antithesen. Indem er jetzt erst sich dem Moralgesetz zuwendet, setzt er gleich an die Spitze seine Vollkommenheit und damit die Unmöglichkeit seiner Erfüllung, die als seinen Hauptzweck die Weckung der Sündenerkenntnis und des Verlangens nach der Vergebung des Mittlers erscheinen lässt. All das zusammen bedeutet eine so ungeheuerliche Verchristlichung des Alten Testamentes und speziell des Gesetzes, dass man sich am Schluss fast fragt, warum dann eigentlich das Kommen Christi in die Welt noch nötig gewesen sei. Daher die eigentümliche Ueberschrift von Calvins 9. Kapitel: «Christus, obschon schon unter dem Gesetz den Juden bekannt, ist doch erst im Evangelium wirklich dargeboten worden.» Hier führt Calvin einiges von den Vorzügen des Evangeliums vor dem Gesetz an. Christus, von dem schon die Alten Zeugnis ablegten, ist uns im Evangelium mit seiner Gnade «vertraulich» vor die Augen gestellt; haben jene nur wenig von der Gnade gekostet, so wird uns «ein viel reichlicherer Genuss» dargeboten. Stellen aus den Synoptikern (Matth. 13, 16, Luk. 10, 23), aus Johannes (8, 56; 1, 18), aus dem Hebräerbrief (1, 1) und aus Paulus (2. Kor. 4, 6) bezeugen diesen Vorzug des Evangeliums. Dabei definiert Calvin das Wort «Evange-

lium» als eine «klare Offenbarung des Geheimnisses Christi». Zwar erinnert er sich, dass das nicht der eigenartige Sinn des Paulus ist, der unter «Evangelium» gerne «die Verheissungen von der Vergebung der Sünden aus Gnaden» versteht, im Gegensatz zu den Schrecken des Gewissens, das mit Werken das Heil verdienen wollte. Calvin folgt aber diesmal der Autorität Christi und der Apostel, welche die «Bekanntmachung der in Christus uns dargebotenen Gnade» «Evangelium» zu nennen pflegen. Und in diesem Zusammenhang lässt er überhaupt eine gewisse Distanz zwischen der Art des Paulus und der seinen deutlich erkennen. Es sei irrtümlich, wenn man das Gesetz immer nur so dem Evangelium gegenüberstelle, dass man die Verdienste der Werke der Zurechnung der Gerechtigkeit aus Gnaden entgegenhalte. Calvin gibt zu: Paulus braucht diese Antithese mit dem bekannten Sinn, den er natürlich nicht bestreitet. Aber eben diese schroffe Antithese von Gesetz und Evangelium billigt er nicht. «Das Evangelium ist nicht so auf das ganze Gesetz gefolgt, dass es eine andere Art des Heils uns darböte, vielmehr kam es, um das zu sanktionieren und gültig zu machen, was das Gesetz verhiess, und um zu den Schatten den Körper hinzuzubringen.» Auch das schroffe Jesuswort: «Gesetz und Propheten bis auf Johannes» will nicht die Väter unter den Fluch des Gesetzes stellen, sondern vergleicht bloss ihre Elementarkenntnis mit der Höhe der evangelischen Lehre, wie denn ja auch Paulus dem Evangelium aus Gesetz und Propheten ein Zeugnis gibt. Ueberall «wo vom ganzen Gesetz die Rede ist, wird das Evangelium nur hinsichtlich der helleren Offenbarung von ihm unterschieden». Das führt Calvin dann breiter aus durch die Einfügung der beiden alten Kapitel «Von der Aehnlichkeit und vom Unterschied des Alten und Neuen Testamentes».

Der Sinn des Ganzen und speziell des Kapitels 9 ist kein anderer als ein dezidiertes Abrücken Calvins von der paulinischen und lutherischen Antithese von Gesetz und Evangelium. Das ist ja schon äusserlich damit gegeben, dass das Gesetz als Offenbarung des Erlösergottes aufgefasst wird. Und das wird hauptsächlich damit erreicht, dass tets vom «ganzen Gesetz» mit Einschluss des Kultus und

Zeremonialgesetzes die Rede ist, ebenso wie der Hebräerbrief vom Gesetz Mosis handelt. So als Ganzes genommen mit all seinen Typen und Allegorien auf Christus und Christi Versöhnung und mit Inbegriff aller prophetischen Weissagungen, stellt es allerding keinen Gegensatz zum Evangelium, sondern die Vorstufe gegenüber der vollen Erfüllung dar. Nun ist ja ganz zweifellos, dass Paulus diese Wertung des Gesetzes, resp. des Alten Testamentes, auch kennt und das heilige Buch seiner Väter nicht weniger christlich betrachtet hat als Calvin. Aber die Originalität des Apostels lag dennoch in der Herausarbeitung des scharfen Gegensatzes der Gesetzesreligion und der Gnadenreligion, und dieser urpaulinische Gegensatz droht sich unter Calvins Händen ganz zu verflüchtigen. Bei Luther war dies Stück Paulus elementar miterlebt worden; Konsequenzen seines Denkens führten zur Verwerfung des Gesetzes. Melanchthon wie Zwingli waren schon viel zahmer in dieser Hinsicht gewesen; wie oft hatte Zwingli versucht, «den Span zwischen Gesetz und Evangelium quitt zu machen» und das Gesetz selbst als Frohbotschaft Gottes zu begreifen; aber er erlag immer wieder der schroffen paulinischen Dialektik und schrieb wiederholt «Von des Gesetzes Aufhebung». Bei Calvin sind wir an dem Punkt angelangt, da das Gesetz so ins Evangelium eingetaucht erscheint, so angefüllt wird mit Bezügen auf Christus, dass die paulinische Antithese gegenstandslos wird. Allein das bedeutet keinen Rückfall in katholisches Denken, im Gegenteil, wir stehen damit vor der reifsten Ausprägung des evangelischen Gnadenglaubens. Christus Mittler und Offenbarung des Erlösergottes, so sagt ja die Ueberschrift des zweiten Buches. Auch das Gesetz, gerade das Gesetz, kennzeichnet ihn als den Träger der Gnade Gottes, als Versöhner seines Zornes. Und die ganze Christologie, sogar mit Einschluss des prophetischen und königlichen Amtes, wird ihn als den Träger der Gnade illustrieren. Allerdings einer streng sittlichen Gnade, einer Gnade, die nur aus dem Ernstmachen mit dem Gesetzeswillen Gottes ganz verstanden werden kann; das ist für Calvin ganz wesentlich. Die Gnade hebt ja das Gesetz in keiner Weise auf; es ist Gottes ewiger und vollkommener Wille. Dieser Ton

muss als Unterton in Calvins Erlöserglauben stets mit herausgehört werden.

Für die Christologie Calvins im Zusammenhang des Ganzen ist die Beziehung auf die Sünde und Versöhnung das Entscheidende. Erst der Sündenfall Adams hat die Menschwerdung des Sohnes Gottes notwendig gemacht, wie Calvin mit Leidenschaft gegen Osiander behauptet. Er kam vom Himmel, um den Frieden der Menschen mit Gott wieder herzustellen, speziell, um dem Gericht Gottes genugzutun, um die Strafe für die Sünde zu zahlen und des Vaters gerechten Zorn zu versöhnen. Hinter diesem einen tritt für Calvin alles andere zurück. Er kam freilich, wie gerade diese letzte Institutio besonders hervorhebt, auch als der Prophet und als der König im Namen Gottes zu den Menschen, nicht bloss als der Priester, der uns mit Gott versöhnte; das ist ein leiser Ansatz, um das Erlösungswerk Christi reicher und vielseitiger aufzufassen. Aber wie bezeichnend, dass alle Kategorien Calvins für das Verständnis Jesu dem Alten Testament entnommen sind, im Einklang mit der ganzen Anlage dieser neuen biblischen Theologie, die ähnlich wie die Urchristen dem Alten Testament ihre Denkformen entnimmt! Die Kraft eines persönlichen Ausdruckes dessen, was ihm Christus ist, besass Calvin nicht. Gross ist trotzdem sein Kerngedanke: Christus bringt uns die Liebe des Vaters; er führt die Sünder wieder zu seinem Herzen zurück; in seiner Person leuchtet uns Gott auf als unser Erlöser. Nur wer diesen Hauptgedanken nie aus den Augen lässt, wird Calvin gerecht. Die ganze Geschichte der Bibel, wenn auch gewaltsam, unter diesen einen Hut gebracht zu haben, bleibt immerhin ein gewaltiges Unternehmen, würdig des Reformators.

Das dritte Buch trägt die Ueberschrift «Von der Art und Weise, wie wir die Gnade Christi erlangen und was für Nutzen uns daraus erwächst und was für Wirkungen erreicht werden». Wir würden es «die Heilslehre» nennen. Man kann fünf Hauptpartien unterscheiden: 1. Die Lehre vom heiligen Geist und vom Glauben als den Faktoren der Gnadenzueignung, Kap. 1—2. 2. Die Lehre von der doppelten Heilsgnade, der Gnade der Busse und Bekehrung (mit Ein-

schluss des Lebens eines Christenmenschen) und der Gnade der Rechtfertigung, Kap. 3—10 und 11—18. 3. Die Lehre von der christlichen Freiheit und vom Gebet als Zeichen des Gnadenstandes, Kap. 19 und 20. 4. Die Lehre von der ewigen Vorherbestimmung als der Begründung der Begnadigung der einen und der Verwerfung der andern, Kap. 21 bis 24. 5. Die Lehre von der Auferstehung der Toten und dem ewigen Leben als dem Gnadenziel, Kap. 25. Calvin hatte hier am wenigsten hinzuzufügen; die Kapitel lagen schon fertig vor. Immerhin zeugt auch diese Zusammenordnung von einem klaren und konzentrierten Nachdenken. Besonders die Verbindung des dritten mit dem zweiten Buch setzt genial ein: Christus, wie ihn Buch II zeichnete als Erlöser, steht zunächst ausser uns; soll es aber zur wirklichen Erlösung kommen, so muss er unser werden und in uns wohnen, und das geschieht göttlicherseits durch den Geist, menschlicherseits im Glauben, die sich beide zueinander verhalten wie göttliche Kraft und menschliche Wirkung. Der Glaube ist aber nicht der allgemeine und unbestimmte Gottesglaube, sondern der Christus- und Gnadenglaube, da Gott an sich selbst für uns verborgen bleibt, wenn uns nicht der Glanz Christi aufleuchtet, und da niemand zum Vater kommt ausser durch den Sohn. Dann aber gilt es, sich klar zu machen, was das heisst: «Der Glaube besitzt Christus und seine Güter;» das führt auf die zwei grossen Hauptgüter nach Luk. 24, 47: Busse und Vergebung der Sünden, wobei die Busse vorangehört, nicht als ginge sie der Vergebung zeitlich voran, sondern weil man, wenn man mit der Busse vertraut ist, besser versteht, wie der Mensch allein durch Glauben und blosse Gnade gerechtfertigt wird und doch von der Zurechnung aus Gnaden die reale Heiligkeit des Lebens nicht getrennt wird. Das 3. Kapitel trägt darum die kühne Ueberschrift: «Dass wir durch den Glauben wiedergeboren werden,» eine letzte Erinnerung, dass das Christenleben doch eine Einheit ist und Religion und Sittlichkeit in der tiefsten Wurzel zusammenhangen. Erst *nach* der vollständigen Schilderung des Lebens eines Christenmenschen, der im Stand der Bekehrung steht, folgt dann die Rechtfertigungslehre, die nun unsittlich zu ver-

stehen auch dem bösartigsten Gegner unmöglich sein sollte. Als Anhang der Rechtfertigung stellt sich ganz natürlich die Freiheit des Christen ein, und das Gebet fügt sich ebenfalls sehr gut an den Gnadenstand des Gläubigen. Ans Ende dagegen gehören die Kapitel von der doppelten Praedestination und dem doppelten Gericht Gottes bei der Auferstehung, ewiger Anfang und Entscheidung für die Ewigkeit. Das Ganze steht unter dem Leitgedanken der Gnade Christi durch seinen Geist. Man kann es nicht genug betonen: der Praedestinationsglaube ist nicht entfernt das Zentrum des Calvinismus: er ist vielmehr die letzte Konsequenz des Gnaden- und Christusglaubens angesichts der rätselhaften Tatsachen der Erfahrung. Das erste Buch der Institutio lebt vom Schöpfergott, das zweite Buch lebt vom Erlösergott und von der Heilsgeschichte: hier beginnt die Einschränkung der Offenbarung Gottes, jedoch der Rahmen ist noch weit, er umfasst das ganze Volk Israel. Erst das dritte Buch zieht von vornherein den Kreis enger auf die Träger des Geistes, die wahrhaft Gläubigen, aber es steht zunächst unter dem Zeichen des Christusglaubens, nicht des Erwählungsgedankens, bis am Schluss, von Kapitel 21 an, diese letzte furchtbarste Frage zur Erörterung gelangt. Ein Beza, Calvins Schüler, war imstande, die «Summe des ganzen Christentums» als Praedestinationslehre auf eine Tafel zu zeichnen. Wie weit ist Calvin hievon noch entfernt! Das freilich ist richtig: den Radikalismus des Gnadenglaubens hat keiner so energisch zu Ende gedacht wie der Genfer Reformator. Aber gleichzeitig hat keiner so eng und zäh die Vergebung der Sünden und das neue heilige Leben, die göttliche Gabe und die menschliche Aufgabe, verbunden wie Calvin in diesem dritten Buch. Und das allermerkwürdigste: das alles ist ganz persönlich, ja förmlich individualistisch gedacht. Von der Kirche ist mit keinem Worte die Rede. Gott und der einzelne, das scheint Calvins Kategorie zu sein.

Dafür holt das vierte Buch das Fehlende gründlich nach; es trägt den Titel «Von den äusseren Mitteln oder Stützen, durch die Gott uns in die Gemeinschaft Christi einladet und darin festhält», und ist ganz der Kirche und den kirchlichen Dingen gewidmet. Calvin zog hier alle Lehr-

stücke, die irgend in das Gebiet des Kirchenrechts einschlagen, aus allen Teilen des früheren Werkes zusammen. Sechs Hauptstücke lassen sich unterscheiden: 1. Die Lehre von der wahren Kirche und ihren Merkmalen und ihr Vergleich mit der römischen Kirche des Antichrists und dem Separatismus der Täufer, Kap. 1—2. 2. Die Verfassung der Kirche nach der Bibel und ihr Vergleich mit der Verfassung der alten und der römischen Kirche, speziell mit der Papstgewalt, Kap. 3—7. 3. Die kirchliche Gewalt in Sachen der Lehre, der Rechtssprechung und der Gesetzgebung (hier das frühere Kapitel «Von den menschlichen Traditionen»), Kap. 8 bis 11. 4. Die kirchliche Disziplin, die Gemeindedisziplin und die Disziplin des Klerus (hier die älteren Partien über den Zölibat der Priester und über das Mönchstum und die Gelübde), Kap. 12—13. 5. Die Sakramentslehre, die Position voran, hierauf die Lehre von den falschen Sakramenten. Kap. 14—19. 6. Die Politik, die ja gerade in dieser letzten Ausgabe ihre kirchliche Aufgabe besonders stark betont, Kap. 20.

Wir lernen hier Calvins Lehre von der Kirche in ihrer abschliessenden Form kennen. Wichtig für die Leitgedanken ist speziell der Eingang des ersten Kapitels, da Calvin sich den Weg bahnt von seinem religiösen Individualismus zur Kirche. Dass Christus unser wird im Glauben an das Evangelium, hatte Buch III gezeigt. Aber unsere Rohheit und Trägheit, ja die Eitelkeit unseres Sinnes bedarf äusserer Hilfsmittel zur Entstehung und zum Wachstum und zum beständigen Fortschreiten des Glaubens, und solche gibt uns der Herr, um unserer Schwachheit aufzuhelfen: «damit die Verkündigung des Evangeliums in Kraft bleibe, hat er diesen Schatz bei der Kirche deponiert». Er setzte Hirten und Lehrer ein, um uns durch ihren Mund zu lehren; vor allem ordnete er die Sakramente an als ganz besonders nützliche Hilfsmittel zur Nährung und Befestigung unsres Glaubens. Da wir eben als Fleischesmenschen noch nicht reif für den Grad der Engel sind, hat sich Gott unsrer Fassungskraft akkommodiert und will uns durch die Kirche zu sich ziehen. Und zwar «will er seine Kinder im Schoss dieser Kirche sammeln, nicht nur, damit sie durch ihren Dienst

als Säuglinge und Kinder ernährt werden, sondern dass sie durch ihre mütterliche Sorgfalt geleitet werden, bis sie mündig werden, um ans Ziel des Glaubens zu kommen». «Was Gott zusammengefügt hat, darf nicht getrennt werden: welchen er der Vater ist, denen soll sie die Mutter sein, nicht etwa bloss unter dem Gesetz, sondern auch nach der Ankunft des Herrn.» Und dann folgen eine Reihe gewaltiger Sprüche über die Heilsnotwendigkeit der Kirche für jeden einzelnen Christen. «Wenn wir nicht unter unserem Haupte Christus mit allen seinen übrigen Gliedern verbunden sind, erwartet uns keine Hoffnung des ewigen Lebens.» Mehr noch: «keinen andern Eingang gibt es zum ewigen Leben, als wenn die Kirche als Mutter uns in ihrem Mutterleib empfängt, uns gebiert, uns nährt an ihren Brüsten, ja uns unter ihrer Hut und Leitung solange beschützt, bis wir unser Fleisch abgelegt haben und den Engeln gleich geworden sind. Unsere Schwachheit erlaubt nicht, dass wir aus der Schule entlassen werden, bis wir im ganzen Lebenslauf Schüler gewesen sind.» Die Hauptstelle aus der Bibel ist auch diesmal Eph. 4, 11ff, der locus classicus für die Notwendigkeit der kirchlichen Pädagogie bis zur völligen Reife der Christen, die zwar nicht dieser Text, wohl aber Calvin erst ins Jenseits verlegt. Mit Nachdruck weist er darauf hin, dass es schon im Alten Testament von Gott so mit seinem Volke gehalten worden sei: auch da haben wir die gottesdienstlichen Zusammenkünfte, den Tempel, die Priester, durch deren Mund Gott sein Gesetz auslegen lässt, und in denen er selber gegenwärtig bei seinem Volke weilt. Genau so ists im neuen Bunde. Und das ist heilsam für uns zur Erprobung unseres Gehorsams und zu unserer Erziehung in der Demut. Von da aus kehrt Calvin sich schroff gegen die «fanatischen Menschen», die «sich einreden — natürlich aus Hochmut oder Eifersucht —, sie könnten durch Privatlektüre und Meditation genug fortschreiten, und die deshalb die gottesdienstlichen Zusammenkünfte verachten und die Predigt für überflüssig erklären». Im Gegensatz dazu verficht Calvin die «Notwendigkeit» kirchlicher Gemeinschaft und Unterordnung der Gemeinde unter die besonderen Diener Gottes. «Die Kirche kann nicht anders erbaut werden als durch die äussere

Wortverkündigung.» Gewiss sollen wir nicht dem Diener eine Ehre zuschreiben, die allein dem Herrn zukommt. Der Diener und seine Arbeit für sich allein ohne Gottes Kraft ist nichts; aber mit Gottes Kraft und Segen sind sie Werkzeuge Gottes, die auch nicht umsonst verachtet werden. Neu ist nichts an diesen Gedanken; sie spinnen nur weiter, was die Institutio von 1543 lehrte. Man sieht aber, wie fest Calvin sich in diese kirchliche Denkweise eingelebt hat.

Seine Eigenart wird recht deutlich durch den Blick auf Zwinglis Spiritualismus. Zwingli selbst dachte ja gewaltig hoch vom Propheten und seiner Aufgabe, jedoch in anderem Sinn als der Genfer Reformator. Für das Heil glaubte er den Pfarrer und seine Predigt entbehren zu können, wenigstens in der Theorie, obschon er ja persönlich auf der Grossmünsterkanzel mit zu Herzen gehender Dringlichkeit die Zuhörer für Gott und den Glauben bearbeitete; er meinte, Gottes Geist bedürfe unsrer Hilfe nicht. Um so wichtiger war ihm die sittliche und soziale Aufgabe des Hirten, der das Gewissen des Volkes Gottes zu sein und gegen hoch und niedrig das Wächteramt zu führen hat. Calvin dagegen hat in der Nachfolge Bucers die Kirche mit ihrem Predigtamt und ihren Sakramenten wieder religiös gewertet; sie ist ihm das äussere Mittel, das Gott zur Rettung und Leitung der Gläubigen braucht, und an das alle Seligkeit für uns Menschen notwendig gebunden ist. Wenn sein radikaler Erwählungsglaube Gott allein zum Urheber unserer Seligkeit erklärt und den Wert aller menschlichen und kirchlichen Vermittlungen aufhebt, überall, wo Gottes Erwählung nicht dahinter steht, sucht dieser Kirchenglaube den menschlichen und kirchlichen Vermittlungen wieder eine Stelle im Heilsprozess einzuräumen und den religiösen Individualismus einzubetten in das altkatholische Gemeinschaftsgefühl: «Die Kirche die Mutter der Gläubigen». Es ist erstaunlich, wie schroff und entschieden Calvin beide Mal, nur in entgegengesetzter Richtung, seine Gedanken zu Ende denkt; das eine Mal verkündet er das: «Gott allein die Ehre!» das andere Mal das «Ausser der Kirche kein Heil». Nur starke Naturen vermögen solche Spannungen in ihrer Seele zu tragen; Calvin aber muss es irgendwie gefühlt haben, dass das eine

Extrem das andere zur Ergänzung fordert, und dass zum Wesen des Christentums die Freiheit der Seele in Gott so gut als ihr Halt in einer starken Gemeinschaft gehört. Jedenfalls war die Verbindung dieser beiden Gegensätze mit ein Grund der gewaltigen Wirkung des Calvinismus. Er riss die Seelen von aller Menschenknechtschaft los, ohne sie sich selbst oder ihrem Genius zu überlassen; im Gegenteil, er verlangte von ihnen Hingabe an Gemeinschaft, Ordnung, Zucht, Dienst als Zeichen ihrer wahren Kraft und Lebendigkeit. Freilich ist die Gemeinschaft Calvins durchaus religiöse und sogar kultische Gemeinschaft, eben Kirche, nicht zuerst sittliche oder soziale Gemeinschaft. Ins Gebiet des Sittlichen reicht jedoch die strenge Disziplin, und reicht der umfassende Gedanke des Volkes Gottes, welcher der Politik Calvins zugrunde liegt. Und die spätere Geschichte zeigt, was für starke sittliche Kräfte diese kirchliche Gemeinschaft entbunden hat, Kräfte, die schliesslich den engen kirchlichen Rahmen zu sprengen und das Gemeinschaftsleben der Menschheit zu befruchten bestimmt gewesen sind.

Wie bezeichnend aber für den Geist des Ganzen ist doch dieser Schluss! Mit der Majestät des Schöpfergottes hatte Calvin begonnen, im Erlösergott, seinem Christus, hatte er diese Majestät als den Gnädigen den Menschen zugänglich gemacht. Dann war Gott, war Christus im Geist und Glauben unser geworden, eines jeden Gläubigen fester, froher Besitz. Jetzt zuletzt sammelt sich die ganze Kraft dieses Glaubens im Organisatorischen, in den Ordnungen des Volkes Gottes auf Erden. Calvin erklärte im Vorwort, dass er mit aller seiner Religionslehre immer einzig und allein der Kirche nützen wollte. Bei ihr bleiben seine letzten Gedanken stehen; sie stark, wahr, heilig zu erhalten, war sein höchstes Ziel. Mann Gottes zur Ehre Gottes und doch Mann der Kirche mit ganzer Seele, das ist der wahre Calvin, wie er auf dem Grund seines mächtigen Glaubens ein sichtbares und greifbares und doch ein aus den Tiefen der Ewigkeit stammendes Werk gebaut und hinterlassen hat.

Sachregister.

Abendmahl 43, 92, 105—114, 360 f, 378, 388.
Ablass 64 f, 120.
Aeltestenamt 366, 375, 378.
Aergernis 130 f.
Apokatastasis 290.
Apologetik 179 f, 183 f.
Apostolikum 32, 38—75.
Askese 129 f, 348 f, 352, 380, 384.
Auferstehung 43, 71, 73.
Bann 53 f, 119, 378 f.
Begierde 5, 11, 25, 96, 197, 205.
Beharrung (Perseveranz) 295 f.
Beichte 118 f, 384 ff.
Bekehrung 117, 234.
Bekenntnis 53, 59, 90, 97.
Bergpredigt 11 ff, 30 f, 146, 152 f.
Beruf 12, 129, 142 f, 148, 350 f. 364.
Berufung 20, 50, 292, 296, 304.
der Kirchendiener 124, 367 ff.
Besitz, irdischer, 317, 334 f, 348 bis 351.
Bibel, Akkommodation der 22, 45, 50 f, 72, 314.
Altes Testament 66, 69, 83, 91, 95, 141, 143, 155, 159, 161 f, 266—276, 306, 361, 369, 380, 384 f. 405.
Verhältnis des AT.s zum NT. 6, 13, 24—31, 91, 99 f, 188, 266 bis 276, 322 f, 396 ff.
Bibelauslegung 8—11, 24 ff, 78 ff, 83 f, 108, 121, 168, 176, 185, 198, 210 f, 237, 241, 243 f, 257 f, 260 f, 269 ff, 296 f, 299 f, 314, 372, 383.
Bibelautorität (Biblizismus) 3, 35 f, 108, 116, 137, 165, 175 ff, 186, 229, 281, 306, 316, 322, 366 f, 369, 374, 392.
Bilder 9, 26, 381.
Bund Gottes 66, 106, 267 ff, 273, 302.
Busse 68, 116 f, 232—240.
Busse und Glauben 233, 238.
Bussakrament 117—122, 237.
Calvin, Persönliches 3, 13, 15, 18, 20, 39, 47, 49, 64, 78, 81, 85, 117, 128, 142, 158 f, 166, 180, 186, 192, 205, 222, 228, 237, 249 f, 274, 295, 301, 311 f, 319 f, 326, 332 f, 347, 354, 406 f.
Calvin und Augustin 4, 13, 17, 56, 88 f, 92, 96, 109, 112, 117, 160, 165 f, 183, 188 f, 192 f, 198, 201 f, 205, 207, 212, 214 f, 242, 251 f, 259, 263, 284, 287 f, 290, 295, 299, 305, 321, 361 f, 382 f, 388.
Calvin und Bucer 3, 34, 55, 81, 86, 95, 149, 165, 266, 268, 277, 357, 406.
Calvin und Caroli 36 f.
Calvin und Erasmus 38, 42, 49, 54.
Calvin und der Humanismus 37, 43, 115, 129, 186, 211 f, 373, 380.
Calvin und Luther 2 ff, 8 f, 11, 15 f, 21, 24, 26, 28, 31 f, 37, 39, 41 f, 45, 48, 50, 52, 54 f, 58, 61, 68, 74 f, 78, 82, 85 ff, 91 f, 93 f, 98, 105 f, 109, 112—115, 119 ff, 125 f, 128 f, 132, 141 f, 146, 151, 154, 158, 161 f, 165, 172 f, 177, 182 f, 191 f, 196, 199 f, 201, 205, 209 ff, 212, 215 f, 218, 222 f, 228 f, 230, 233 ff, 238 f, 241, 243 f, 250, 254 f, 262, 264 ff, 266, 274, 277 ff, 292, 294 f, 315, 328, 333, 385 f, 389, 399 f.
Calvin und Melanchthon 2, 5, 116, 197, 208, 233, 266, 277, 281, 300 f, 303, 391.

Calvin und die Mystik 27, 77, 224 f, 230, 265, 328.
Calvin und Osiander 46, 213, 264 ff, 391.
Calvin und Paulus (Paulinismus) 4, 6, 12 f, 16, 22, 37, 42, 58, 68 ff, 74, 88, 94 f, 97, 109, 116, 125, 127, 131, 133, 137 f, 139, 143 f, 151 ff, 159, 166 f, 181, 186, 190, 198 f, 212, 226, 228, 233, 241 f, 244, 261, 276 f, 283, 322 f, 345, 350, 363 f, 395, 399 f.
Calvin und die Philosophie 165, 170, 174, 179, 185 f 187, 191 f, 193 f, 197, 316 f, 321 ff, 327, 337, 340 f, 345 f, 350.
Calvin und die Scholastik 13 f, 21, 90 f, 95, 109, 115, 117—121, 192, 215, 225 ff, 241 f, 256 ff, 260 f, 263 f, 284, 318, 391.
Calvin und Servet 34, 36, 41, 104, 213, 391.
Calvin und die Spirituellen 180, 204, 340.
Calvin und die Täufer 9 f, 13, 30 f, 46, 61, 63, 68, 72, 91, 95, 98 f, 101 ff, 140, 142, 147, 161, 204 f, 266 ff, 275, 360, 391.
Calvin und die altkatholischen Väter 11, 192, 198, 244, 246, 346, 358, 361 f, 368, 379.
Calvin und Zwingli 3 ff, 31, 41, 49 f, 55, 58, 61, 77, 86, 88 ff, 93, 95 f, 98, 107 ff, 112, 114, 118 ff, 125, 128, 142, 146, 157 f, 165, 172 f, 177, 183, 185 f, 207, 209, 211 f, 233, 267 f, 277, 279 f, 304, 306, 310, 315, 321, 332, 362 f, 374 f, 385 f, 389, 394, 400, 406.
Calvin als Jurist 10 ff, 31, 145, 148, 152, 246.
Christologie (Zweinaturenlehre) 40 f, 113, 401.
Christus, Auferstehung 28, 43, 381.
Amt, dreifaches 42, 44.
Ausleger des Gesetzes 12, 30, 374.
descensus ad inferos 42 f.
Ehre 76, 113.
Genugtuung 40, 46, 75.
Gerechtigkeit 17, 241, 243, 256, 259, 262.
Heiland, Erlöser, Mittler 7 f, 19, 31, 40, 43, 76, 267, 269.
Christus, Herr und Haupt 45, 50, 324.
Menschwerdung 7, 34, 40.
Opfer 44 f, 69, 110.
Sohn Gottes 39 ff.
Verdienst 7, 19, 45 f, 257.
Versöhner 7, 19.
Vorbild 20, 324, 335, 340.
Chiliasmus 72 f.
Dekalog 6, 8—12, 24, 149, 161, 322 f, 353, 381, 383.
Demut 17, 187, 192, 249, 251, 291 f, 302, 336, 405.
Diakonie 124, 306.
Diesseitswertung 22, 268, 270 f, 312, 334, 342—345.
Dinge, letzte (Eschatologie) 70 bis 73.
Ebenbild Gottes 5, 188, 213 f, 235, 331 f.
Ehe 11, 125, 381—384.
Eid 9 f, 26, 30.
Erbsünde, s. Sünde.
Erfahrung, religiöse 48, 82, 89, 117, 178 f, 203, 208, 218 ff, 228, 231 f.
Erlösung 15, 17 f, 202, 324.
Erwählung, Erwählte 19, 50 f, 56, 231 f, 278 f, 292 ff, 297 f.
Ethik, calvinische 8, 20, 80, 322 bis 354.
Fasten 380.
Fegfeuer 121.
Fides implicita 227, 230 f.
Firmung 115 f.
Fleisch 7, 19, 84, 127, 326, 337, 341.
Ertötung des Fleisches 7, 17, 97, 116 f, 234 f, 239.
Fleisch und Geist 202 f, 219 f.
Freiheit, christliche 2, 125—131, 132 f, 139, 159, 247, 349 f.
Furcht Gottes 8, 28, 66, 116, 169 f, 221 f, 233 ff, 238 f.
Gebet 7, 75—85, 388.
Gebote und Räte 13.
Geist, heiliger 7, 17, 37, 47 ff, 74, 84, 195, 225, 324.
Geist und Glaube 48, 74, 102, 217, 223 ff, 402.
Geist und Sakrament 89 f, 91, 113.
Geist und Werke 7.

Geist und Wort Gottes 135 f, 177 ff, 180 ff, 210, 224.
Gelassenheit (Ergebung) 81, 333ff.
Gelübde 382 ff.
Genugtuung, menschliche 14, 21, 120 f.
Gerechtigkeit, göttliche 6, 14, 25, 247.
Gerichtsgedanke 15, 43, 234 f, 247 ff.
Gesetz 3—32, 126 ff, 326 f, 396 bis 400.
Aufhebung des Gesetzes 19, 25, 31, 400.
Gesetz und Evangelium 6 f, 399 f.
Gesetz, weltliches 148—171.
Zweck des Gesetzes 6, 18 f, 28, 398 f.
Gewissen 6, 23, 44, 117, 121, 126 f, 129 f, 158, 163, 220, 242, 250 f, 348 ff, 387 f.
Glaube 15 f, 32 ff, 48 f, 88 f, 99, 169 f, 215—232, 243.
Christusglaube 15, 17, 19 f, 39—47, 229 f, 294 ff, 396 ff, 402.
Gnadenglaube 74, 164 f, 239 f, 400.
Gottesglaube 38 f, 167—186, 314 f, 393—396.
Vorsehungsglaube 77, 80 ff, 305 bis 322.
Glaube und Geist s. Geist.
Glaube und Gebote 33.
Glaube und Hoffnung 73 f.
Glaube und Liebe 73 f, 109, 215, 228, 243 f.
Glaube und Werke 17, 21, 240 ff, 257 ff.
Gnade 7, 13, 19, 37, 88, 127 f, 200 ff, 220, 222 f, 240, 242 f, 253, 256, 259, 263, 336 ff.
Gott 3 f, 167—186.
Gotteserkenntnis, angeborene 168 f.
aus der Bibel 175.
in Christus 182 f, 230, 394 f, 396 ff.
aus der Natur 170—174.
aus der Vernunft 195 f.
Allmacht 38 f, 107.
Barmherzigkeit 4, 7, 15 f, 68, 74, 76, 126, 172, 216 f, 223, 242 f, 257, 283.
Gott und das Böse 206 f, 256, 308 f, 320 ff.
Ehre 4 f, 9, 17, 20, 22, 26, 28, 30, 77 ff, 90, 97, 108, 111, 121, 164, 170, 191, 250 f, 299 f, 302, 322, 327.
Gerechtigkeit 4 f, 40, 171 f, 247 f, 285 f, 289, 319, 341.
Güte (Liebe) 37, 87 f, 171, 216, 222.
Heiligkeit 249, 323.
Vater 4, 36, 38 f, 75, 78, 127, 324, 338, 342.
verborgener Gott 52, 293 ff, 305, 318 f, 321.
Weisheit 171 f, 319.
Wesen 3 f, 170, 172 f.
Willkür 285 ff, 319.
Zorn 43, 45, 76, 237.
Gottesdienst 7, 19 f, 78, 127 f, 225, 313, 338, 387 f.
Gütergemeinschaft 54 f, 330 f.
Handauflegung 124, 369, 389.
Heiden, edle 199, 212, 252 f.
erleuchtete 170, 194 f.
Heilige, Anrufung der 76.
Heiligung (Heiligkeit) 28 f, 205, 226, 232, 238, 260, 323 f.
Heilsgewissheit 52, 218, 222, 225 f, 251, 264 f, 293—297.
Herz, neues 7 f, 80, 200 f, 234.
Hirt (pasteur) 363 ff.
Hoffnung 9, 22 f, 33, 70—73, 268 ff, 342—348, 353.
Hölle 72 f, 347.
Ideal, absolutes 4, 13, 128, 187, 249, 328 f.
Jenseits, s. Seele.
Kindertaufe s. Taufe.
Kirche 49—67, 104, 179 f, 355 bis 390, 403—407.
altkatholische 69, 141, 358, 369 ff, 377, 379, 381—390, 406.
Disziplin 55, 64 f, 360, 365, 375 f, 380.
Einzelgemeinde 60, 124, 368, 370 f.
Heiligkeit 50, 58 f, 60, 63 f.
Ordnung 137 f, 356 ff, 387 f, 405 f.
Papstkirche 51, 65 f, 362.
sichtbare 53, 56, 58.
Kirche und Staat 141, 161, 368 f, 376.

Kirche, unsichtbare (der Erwählten) 50 ff, 56.
Verfassung 356, 363—373.
Wert, religiöser 57 f, 67 f, 401 ff.
Zeichen der Kirche 52 ff, 59 ff.
Kreaturvergötterung 36, 90.
Kreuz 20, 22, 79, 84, 152, 335 bis 342, 347, 353 f.
Krieg 147, 160.
Lehre, reine 62 f, 373 ff.
Lehramt 363 ff.
Liebe, Bruderliebe 8, 25, 28 f, 48, 78, 108 f, 149 f, 329—333.
Gottesliebe 8, 28, 48, 127.
Lohngedanke 21 ff, 201 f, 260 f.
Mensch (Anthropologie) 4 f, 186 bis 214, 288 ff.
Menschlichkeit 28 f, 54, 65, 147, 340 f.
Messopfer 65, 110 f.
Natur 170 ff, 185 f, 188, 316, 342, 349.
Naturrecht 6, 149, 151, 193 f, 196 f.
Obrigkeit, geistliche 131—138.
weltliche 132, 142—148, 141 bis 159.
Oelung, letzte 122.
Pantheismus 185, 213.
Papstgewalt 372 f.
Pflichtgehorsam 15, 256, 328 f.
Praedestination 190, 214, 231 f, 276—305, 391, 403.
Predigtamt 122 ff, 363—369, 371, 388 f.
Predigtwort 89, 92.
Priesterstand 121 ff, 389 f.
Priestertum, allgemeines 123.
Puritanismus 35, 83, 134, 138, 359.
Recht und Moral 25, 149 f.
Rechtfertigung 15, 17, 19, 74, 96, 126 f, 232, 240—266.
Reich Gottes 57, 71 f, 79, 83 ff, 140, 269.
Religion, allgemeine 168 ff, 393 f.
Wesen des Christentums 8, 23, 88.
Gesetzesreligion und Gnadenreligion 19, 127 f, 164, 243, 274.
Religion und Sittlichkeit 20 f, 23, 228 f, 254 f, 260, 265, 402 f.
Sakramente 54, 59 f, 61, 85—114, 388 f.
falsche 114—125, 389 f.
Schicksal 307.
Schlüsselgewalt 53, 119 f, 375 f, 380 f, 384 ff.
Schöpfung 38 f, 40, 281.
Seele, Unsterblichkeit 173, 185, 213, 269—272, 324, 347 f.
Seelenschlaf 71, 73.
Selbstsucht 6.
Selbstverleugnung 20, 235, 327 f, 329 f, 333 f.
Separation 60—66, 357, 360 ff.
Sonntag 10 f, 26 ff, 381.
Staat 139—163.
Staatsformen 144 f, 159 f, 162 f.
Staat und Gewissen 158, 163 f.
Sünde 5, 14 ff, 187—214.
Erbsünde 5, 95 f, 188 ff, 285 f.
Sünde wider den heiligen Geist 70.
Sündenfall 5, 188, 190, 286, 288.
Sündenvergebung 7 f, 15, 17, 21, 67—70, 75, 80, 94, 103, 117 f, 120 f, 243 ff, 262.
Sündhaftigkeit, bleibende 14 f, 17 f, 68 ff, 79, 202, 205.
Taufe 66, 92, 93—105, 111, 115 f, 324.
Kindertaufe 98—105, 388.
Theodizee 321, 347.
Teufel (Satan) 7, 13, 19, 33, 39, 42, 44, 79 f, 84, 136, 205 ff, 211, 218, 249, 293, 313, 320 f, 338,
Todesstrafe 146 f.
Tradition 135 ff, 176, 384, 387 f.
Transsubstantiation 106.
Trinität 34—38, 47, 281.
Tyrannen (Tyrannei) 144, 148, 154 ff, 197, 351.
Unglaube 89, 219 f.
Unmittelbarkeit, religiöse 49, 75, 78, 245, 265.
Unser Vater 77—81, 83 ff, 317.
Urstand (Paradies) 5, 188, 213 f.
Verdienst 21 ff, 258 f, 283.
Verheissung 16, 87 f, 93, 97 f, 100 f, 105, 216, 218, 223.
Vernunft (Verstand) 30, 36, 165, 193—198, 256 f, 325, 327.
Volk Gottes 50, 97, 100, 267, 302.
Vollkommenheit 53, 63, 74, 79, 84, 140, 162, 325 f, 383.
Vorsehung 38 f, 80 f, 171, 185, 206 ff, 280, 282, 305—322.

Weissagungsbeweis 184, 273, 400.
Werke, gute 7, 14, 17, 21, 240, 257 f.
überpflichtmässige 14.
Wiedergeburt 20, 93 f, 102, 202, 240, 254 ff.
Willensfreiheit 192, 200, 202, 205 f, 208 ff, 214.
Wort Gottes (s. auch Bibel) 9, 33, 54, 60, 84, 136 ff, 175, 216, 358, 373 ff.
Wunder 115, 122, 184.
Zufall 173, 306 f, 317 f, 335.

Date Due

Library Bureau Cat. No. 1137

115411

BT
27
W496e
V.3

115411

AUTHOR
Wernle, P.

TITLE Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
JUL 23 '60	BINDERY	✓
OCT 28 '60	LETTERING	bm
APR 28 '65	Burkhart	ORTS
SEP 28 '65	Kwang Sang Li	LST